تيسير شيخ الأرض

الوجود والصيرورة والفعل

مقدمة فلسفية لملحمة الوجود والحضارة والمصير

منشورات اتحاد الكتاب العرب

١٩٩٤

تنبيـــه

يحسن بالقارىء مراجعة ثبت معاني المصطلحات
في نهاية الكتاب قبل قراءته

ملحمة الوجود والحضارة

- ١ -

١/١ اننا في عملنا الفلسفي لانستطيع ان نبدأ تفلسفنا إلا من اللحظة التي نحن فيها . وحتى إذا شئنا ان نفلسف الماضي ، وان كان بعيدا جدا ، فاننا لانستطيع ان نفلسفه إلا من اللحظة التي نحن فيها . وهذا أمر في غاية الاهمية ، وليس تافها كما يبدو في الوهلة الاولى : فوضع الذات المتفلسفة ووضع العالم الذي هي فيه وهي تتفلسف ، لهما دور خطير في رؤية الماضي . فليس هناك ماض موضوعي على الرغم مما اعتقده ميشليه ومدرسته التاريخيه .

١/١/١ لهذا لابد لنا من ان نبدأ موضوعنا الذي نحن بصدده ، من لحظتنا الحاضرة ، من اللحظة الحضارية التي يمر بها عالمنا المعاصر . وهنا لابد لنا من أن نتساءل : لماذا هو في الوضع الذي نجده فيه ؟ انه يبدو عالما إنسانيا قائما على أساس من العالم الطبيعي . وإذا أنعمنا النظر مليا في ماضيه ، تبين لنا انه ظل طبيعيا إلى حين مجيء الإنسان ، وانه منذئذ أخذ يكتسب انسانيته . وقد كان ذلك ببطء في البدء ، ثم أخذ يتسارع تسارعاً متزايداً يوماً بعد يوم .

ومن هنا كان هذا السؤال الكبير : كيف تسنى للعالم الإنساني ان يقوم فوق العالم الطبيعي ؟ وهل كان هذا العالم الطبيعي يحمل بذور العالم الإنساني منذ البداية ؟ لاشك انه ماكان للعالم الإنساني ان يقوم ،

لو لم يكن متضمنا بالقوة في العالم الطبيعي . قد تتبادر إلى الذهن بداهة هذا الأمر ، مادام الإنسان صانع هذا العالم ، هو اصلا ظاهرة من ظواهر العالم الطبيعي . اليست الصيرورة هي التي قذفته إلى هذا العالم ؟ ولكن هذا لايكفي، ولابد من ان يكون مايحدث في العالم ، يحدث على نحو يسهل افعال الإنسان .

والحقيقة اننا نعيش في مجتمعات حضارية منذ أكثر من ثلاثين قرنا. وهذا يطرح علينا السؤال التالي : إذا كان العالم الإنساني قد اقيم فوق العالم الطبيعي ، إلا تعني اقامته خروجا على القوانين الطبيعية ؟ ان هذا السؤال قد يحظى بالاجابة المعهودة : ولكن الإنسان يتمتع بحرية يتفرد بها من بين الكائنات جميعاً ، وهي التي تخوله الخروج على قوانين العالم الطبيعي ، وتتركه مسرحا لافعاله التي كانت في أساس اقامة المجتمعات وبناء الحضارات .

٢/١/١ وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال عن حقيقة هذا الإنسان ، ومدى قدرته على الوقوف في وجه العالم الطبيعي ، وهل بامكانه وهو ألا جزء منه ، إلا يخضع لقوانينه ؟ وما الذي يجعله متميزا من سائر الكائنات ، ويهبه هذا الاستثناء ؟ وهل في قوانين العالم مايسمح بهذا الاستثناء ؟

إذا تأملنا وضع الإنسان ووضع العالم ، وجدنا انه بحرية الأول وبقوانين الثاني ، يقوم العالم الإنساني فوق العالم الطبيعي . فعبقرية الإنسان تجد متكأها الراسخ والمعين في الأشياء والحوادث . ولولا هذه وتلك لما كانت حضارة ولاعبقرية . ولكن الأمر ليس مختلفاً من الناحية الاخرى : فلولا الإنسان ومايتمتع به من حرية ، لما قام عالم انساني فوق العالم الطبيعي ، ولظل هذا العالم الاخير مسرحا للحتميات يتلو بعضها بعضا .

والحقيقة ان الإنسان حينما يقيم عالمه الإنساني فوق العالم الطبيعي يدخل وشي الحرية في نسيج الحتميات الطبيعية ، فيضيف إلى

الوجود صورا جديدة ما كانت له قبل مجيئه . وهذا بالضبط ما نسميه الحضارة بأوسع معانيها . غير ان العالم الطبيعي يظل بحتمياته مرتعا خصبا للحرية الإنسانية ، فتتحول بها إلى افعال تجري في العالم الطبيعي ذاته ، ساعية إلى تغييره : فلولا العالم الطبيعي لما كان الإنسان ، ولما كانت بالتالي الحرية ، ولما تزاوجت بالحتمية فعلا يغير بالعالم الطبيعي عالما مغايرا ، يمزج الإنساني بالطبيعي . ولو لا غناه غير المتناهي لما امكنها ان تضيف الإبداع إلى الإبداع على نحو ليس له نهاية ، إذ بالحرية يتحول ما هو طبيعي إلى ماهو انساني ، ولكن لكي يعود من جديد إلى طبيعته الاولى ، بمجرد انتهاء الفعل وتحوله إلى نتيجة ، أي إلى حتمية . ولاشك ان الاثر الإنساني يبقى ، ليدل على الإنسان الذي ابدعه .

لكنه لايغير من حقيقته الطبيعية ، حقيقة صيرورته حتمية مثل سائر الحتميات .

٣/١/١ ولكن ، إذا كانت للفعل الإنساني كل هذه الاهمية ، فهي ليست متعلقة به بما هو مجرد فعل انساني ، وانما بما هو انساني يسعى إلى التوافق مع عالمه من خلال توافقه مع الكل . ان هذا التوافق هو الباعث الاخير لكل فعل انساني ، سواء اكان فرديا أم جماعيا . وإذا كان هذا يقول بالغائيه في العالم ، فهي غائيه بالانسان ومن خلاله ومن خلال اوضاعه في العالم .

ولكن الغايات الإنسانية لاتكون غايات بحق ، إلا بالقيم التي تحملها فيها بالقوة ، والتي تحققها بالفعل إذ تحقق ذاتها . ومن هنا كان الوجود يتضمن الفكر والغاية والقيمة ، ولكن بصراحة منذ المرحلة التي حملت الصيرورة الإنسان إلى الوجود . ولهذا كان الوجود يتضمن بالقوة العلوم والفنون والمؤسسات الإنسانية كلها ، أي يتضمن الحضارة الإنسانية بشتى مظاهرها ، جراء تضمنه الإنسان بالقوة في البدء ، وبالفعل فيما بعد. ولكن الصيرورة بعامة ، والصيرورة البشرية بخاصة ،

لم تؤتيا كل اكلهما حتى الآن ، ومازال امامهما الكثير لتعطياه ، باخراجه من القوة إلى الفعل .

٢/١ وهكذا يتضح ان واقع العالم الطبيعي في فترة ماقبل الإنسان كان نتيجة الصيرورة ، وان الواقع الحضاري كان نتيجة مجيء الإنسان إلى هذا العالم ، وقيامه بأفعاله فيه ، ولاسيما الجماعية منها. وبما ان الواقع الحضاري واقع مضاف ، فقد كان مسايرا إلى حد بعيد ، لقوانين العالم الطبيعي . لهذا كان مزيجا من القيم والطبيعة . وليس هذا امرا غريبا ، فالانسان نفسه كائن قيمي مركب على كائن طبيعي .

١/٢/١ والحقيقة ، إذا كان الإنسان هو الكائن الاخير الذي قذفته الصيرورة إلى الوجود ، كان لابد لغاياته من ان تصبح موجهة لهذه الصيرورة . بيد ان غايات الإنسان الكثيرة تتلخص في غاية واحدة شاملة ، هي اقامة عالم السائي فوق العالم الطبيعي ، ومافكرة الفردوس الذي وعد الناس به إلا تعبيراً عن هذه الرغبة . ولكنه تعبيراً عن رغبة كان الإنسان يشعر دائماً ببعد تحقيقها . ولهذا قرنها بعالم آخر غير عالمنا الارضي . ولكنه ما من عالم انساني غير هذا العالم . وتحقيق رغبات الإنسان واحلامه انما يكون فيه ، ويصنع بيديه . وهذا ماجعلنا نتكلم باستمرار على فردوس ارضي يحقق فيه الإنسان انسانيته ، بتحقيقه قيمه الاجتماعية والعليا، وجعل كل مايحدث فيه ، يحدث وفقا لها .

لكن مايعيق غاية الإنسان ، هو تضارب توجهات الافراد والجماعات ، وهو ليس نتيجة لاستحالة التوفيق بينها ، وانما لاتباع الافراد والجماعات مصالحهم الخاصة القريبة . غير ان توحيد الإنسان والعالم يبقى مطلبا لابد منه ، لبقاء النوع الانسائي مستمرا من ناحية ، وساعيا إلى زيادة تلاؤمه معه من ناحية أخرى .

ولكن تحقيق هذا المطلب مشروط بتحقيق مطلب آخر ، هو توحيد البشر فيما بينهم افرادا وجماعات وامما ، فمن دون ذلك ، تكون

جهودهم منصبة على كيد بعضهم لبعض ، والغاء بعضهم عمل بعض . وليس تحقيق ذلك بالعمل المعجز : فمن صفات العالم الإنساني الذي نتطلع إليه ، انه يمكنه بنائنا اياه بحريتنا فوق العالم الطبيعي ، ان يبدل صورا كثيرة لاتحصى من الانسجام ، نظرا لعدم تناهي عناصر العالم الطبيعي التي يمكن التصرف بها من ناحية ، ولغنى الخيال الإنساني وامكان تجدده بتجاربه المتجددة المتنوعة جيلا بعد جيل .

١/٢/٢ غير اننا حينما نختار عنصرا من عناصر العالم ، ونجعله موضوعا لعلمنا، نختار صورتنا التي ارتضيناها لأنفسنا ، وصورة العالم كما نريده ان يكون . لكننا – ويالالاسف ! – لانستطيع ان نتحكم بهذه الصورة باستمرار، فنحن لانستطيع التحكم بصورة العالم ،لأنه ارحب من مجال قدراتنا بكثير من جهة ، ولجهلنا بحقائقه كلها ، من جهة أخرى . والحقيقة ان امورا كثيرة تظل دون قدراتنا، لابما نحن افراد فقط بل بما نحن جماعات ونوع أيضاً : فقد كان العالم قبلنا ، ويبقى بحسب طبيعته ، لا كما نشاء نحن ، وماعلينا إلا ان نبني عليه عالمنا الإنساني ، معتمدين كل الاعتماد على قوانينه اساسا لما نصبو إلى بنائه ومن هنا كان عالم الحضارة عالما من صنعنا ولكن بمواد العالم الطبيعي وقوانينه .

بيد ان العالم الذي نريد بناءه نتيجة حريتنا ووعينا ، والاعمال التي نقوم بها ، هو تعديل للعالم الطبيعي الذي كان من دوننا . أمّا الوعي فليس في نهاية الأمر إلا هذه المسافة التي تفصل بيننا وبين الموضوع الذي نرغب فيه ، وان كنا واياه في عالم واحد لايني ساعيا بصيرورة لاتكف عن الجريان : انها تجري باستمرار، وهو يتابعها حينا، ويقف متأملا حينا آخر . إنه يحاول في وقفاته المتناوبة آنا بعد آن ، ان يسترجعها تفكيرا ، بغية فهمها ، أمّا من اجل الفهم لذاته ، أو من اجل التمهيد إلى العمل . وغالبا مايكون الفهم من اجل كشف جديد ، في سبيل إبداع جديد . هناتعمل الحرية مع الطبيعة : حرية الفعل الإنساني

مع حتمية العالم الطبيعي ، ويكون التوجه إلى الحياة أو الفن ، لحو مملكة الخير أو مملكة الجمال . ان وعي هذه الحتميات التي تعمل فينا ومن حولنا هو الذي يتيح لنا التحقق . وعندئذ ينشط الفكر ، ويبدأ يهيء للعمل المراحل التي سيلتزم بها ، للوصول إلى الغاية التي كان نور الوعي قد اضاءها منذ البداية .

ومن هنا كانت التمنيات النظرية هي التي تتحقق عمليا في سلوكنا، لاتلك التي بدت لنا مجردة في غضون المداولة ، بل تلك التي تشبثت الحرية بها في اثناء التنفيذ . ففي هذه الاثناء ، نعود إلى التوحد مع العالم تشخيصا ، بعد ان نكون انفصلنا عنه في النظر تجريدا . وبما اننا من حيث نحن بشر ، نحمل في كياننا حتميات تكاد تكون هي ذاتها، وتحيط بنا حتميات عالم واحد ، تكاد تكون هي ذاتها أيضاً ، لولا بعض فروقنا الفردية واختلافاتنا الاجتماعية ، فقد كان أمر تواصلنا وتفاهمنا وتعاوننا ممكناً ، وكان هو الذي يحدد علاقاتنا بعضنا ببعض .

لهذا كان مانختاره متشابها ، ان لم نقل متماثلا . اننا غالباً مانختار امكانات الصيرورة المعروضة امامنا ، وفقا لرغباتنا أو ارادتنا . وسواء اخترناها بحسب هذه أو تلك ، فاننا نختارها وفقا لسلم من القيم يعرض لنا في ذلك الحين .

ولهذا يأتي العالم الذي نحن بصدد اقامته ، مزيجا من حتمياتنا البشرية والفردية وحتمياته الطبيعية والبيئية . ولكن سلم القيم الذي يعرض لرغباتنا ،غالباً مالا ننعم النظر فيه مثلما يعرض لنا ، ونحن نعمل ارادتنا . ففي الحالة الاولى ، غالباً مانستوحي القيم السلبية والنسبية ، في حين اننا في الحالة الثانية ، غالباً ما نستوحي القيم الايجابية والمطلقة : اننا في الحالة الاولى ، نظل نراوح بين الجزئي والجزئي ، فيأتي عالمنا الإنساني ناقصا ، في حين ان مراوحتنا في الحالة الثانية ، تكون بين الجزئي والكلي ، فنقترب خطوة من عالمنا الإنساني الكامل .

- ٢ -

٢/١ ولكن فهم الحضارات التي اقامها الإنسان ، لايمكن ان يتم من دون فهم الإنسان نفسه : فهو مفتاح سر ماأقامه وما يقيمه منها . فما حقيقة هذا الإنسان ، وهل تنحصر في كونه فردا أم جماعة أم نوعا؟ أم هي كل هذا معاً ؟ وإذا كان كل هذا معاً ، فلماذا اختل الارتباط بين هذه الجوانب .

٢/ ١ /١ أن اول مايخطر بالبال في الوهلة الأولى هو ان الموازنة بين الوقائع توحي بأن الإنسان يمثل استثناء بين كائنات الطبيعة : فهو يستطيع الخروج عليها ، وان كان يفعل ذلك بالخضوع لها، على حد قول فرنسيس بيكون. انه ابنها المنسوج بخيوطها ، والذي يظل في نهاية الأمر كائنا طبيعيا بين الكائنات الطبيعية.

ولكن كونه كائنا طبيعيا يعطينا جنسه ، ولايعطينا فصله النوعي الذى يجعل منه هذا الاستثناء . وهنا نقف لنقول : ان فصله النوعي انه عاقل كما قال القدماء . ولكننا نضيف إلى ذلك : انه حر ، كما يلح المحدثون على وصفه مع الحاحنا نحن انفسنا على ان حريته تنفذ إلى فعل تعقله ذاته . ولكن الحرية والعقل من جانب الإنسان ليسا كافيين لحدوث الفعل خصوصاً ، ولقيام الحضارات عموما ، ان لم يرافق هذا وذاك خصيصه في الوجود المشخص تجعل عملهما ممكنا . هذه الخصيصة هي الصيرورة التي من شأنها تجزىء الوجود الى موجودات جزئيه ، تتيح معالمها المحددة للحرية والفكر ان يتدخلا ؛ فيحدث الفعل في الحدود الضيقة ، وتقوم الحضارات في الحدود الواسعة .

والحقيقة، إذا كان العالم يخضع لقوانين ثابتة ، وكانت القوانين الثابتة تعني الارتباط بالحتميات ، كان تمكن الإنسان من الخروج على هذه القوانين وحتمياتها ، وبناء الحضارات المختلفة ، ناشئا عن طبيعة الإنسان وما يتصف به من حرية وفكر ، مما يعطيه القدرة على التملص

من حتميات عالمه ، واستخدامها هي ذاتها في تحقيق غاياته : فهو بالحرية التي يتمتع بها والتي تمكنه من القيام بأفعاله ، وبالفكر الذى يضيء له المحيط الذى هوفيه يستطيع ان يخرج على حوادث الصيرورة ، وان يتشبث باحدى حتمياتها ، فيحقق بفعله غاية من غاياته .

وهكذا يبدو انه لولا طبيعة الصيرورة التجزيئيه وقدرة الفكر التجريدية ، لما تمكن ا لانسان من النفاذ إلى الحوادث ، وتحويلها إلى إلى افعال ذات غايات انسانية .

٢/١/٢ وهذا يعني ، انه بالفعل والصيرورة يمكننا ان نغير معالم الوجود ، وان كنا لانستطيع ان نفعل شيئاً مخالفا لقوانينه . فبمجرد القيام بالفعل ، نستطيع ان نمتطي صهوة الصيرورة لبلوغ مرامنا . وهنايتداخل النظر والعمل والابداع ، لكي تصل بنا إلى شاطيء عالم جديد غير العالم الطبيعي ، عالم من صنعنا نحن البشر ، ويمكننا ان نسميه عالماً انسانياً عن جدارة .

تلكم هي الحياة فهي الوسط الذى نصنع فيه عالمنا ، الوسط الذى تستحيل فيه المادة إلى غير ذاتها بوعي يحول الوجود إلى فكرة ، والفكر إلى عمل ، والعمل إلى إبداع يتصرف بالموجودات . ومن هنا كان تلاقي النظر والعمل في الوجود ، بعد تلاقيهما في الوجدان . وهذا معنى ان مافي الوجدان يتحقق في الوجود ، وان مافي الوجود يتحقق في الوجدان.

ومما يدل على وحدة النظر والعمل ، عدا اصلهما الوجدانى ، هو ان العمومية ليست فكرية فقط ، بل عملية أيضاً : فما نصنعه بأفكار عامة تظل مرافقة له ، ومتجسدة فيه ، بحيث نستطيع ان نصنع أشياء كثيرة على غراره كلما اردنا ذلك . وهكذا يصبح هذا الشيء المفرد

الذى صنعناه ، موئلا لعمومية نستطيع ان نستوحيها في اعمالنا المقبلة . وإذا تساءلنا عن سر ذلك كان لابد لنا من ان نلاحظ ، اننا لانستطيع ان نفكر أو نعمل إلا وفق منطق الصيرورة ، التي تساعد افعالنا على التحقق فيها : فما دامت هي التي تمكنها من التحقق ، وكان لابد للتحقق من ان يكون فيها ، كان لابد لأفعالنا من ان تتبنى منطقها نظرا وعملا . ولهذا فنحن نلمس في افعال الذات اثر الصيرورة ، سواء اكان ذلك في مجال التفكير أم السلوك أم الإبداع : فمن خلال حركة الصيرورة ، تتمكن من التجريد والفهم والتفكير وممارسة نشاطاتها المختلفة ، وفاعليتها مشروطة بسلبيتها تجاه الصيرورة حينا ، وبإيجابيتها حينا آخر .

والحقيقة انه ما من نقطة انطلاق ، ولامن نقطة وصول ، إلا بالنسبة إلينا نحن البشر ، سواء اكان هذا يتعلق بأي فرد منا أم بأى شيء نترصد له . ولهذا كنا وحدنا الذين نحدد لنا بداية ونهاية في هذا الوجود عن وعي وارادة . بيد ان تحديد بداية ونهاية لعمل من الاعمال كنا نظرنا في امكانه ، هو من اجل فهم العالم وترك اثر فيه . لهذا كانت كل خطوة من خطواتنا بمنزلة كشف جديد له وسلوك جديد فيه ، وربما من اجل إبداع جديد .

٣/١/٢ ومن هنا كان الإنسان قادرا على الإبداع نظرا وعملا ، وكان الإبداع الحقيقي هو في التأليفات لافي العناصر : فالعناصر موجودة ازلا وستظل باقية ابدا ، وليس بامكان الفكر ان يتصورها خلاف ذلك . وإذا صادف ان رأينا جديدا كان الفضل لحركة الصيرورة ، التي تظهر ماكان بالقوة إلى الفعل ولكننا كثيرا ما نحاكي الصيرورة في تحليلاتها ، ونكتشف البسيط وراء المعقد . أمّا التأليفات فقد تكون طبيعية ، وقد تكون إنسانية .

ولكن الإنسانية لابد لها من ان تتكيء على الطبيعة ولايمكنها ان تكون من دونها . وهنا يتدخل النزوع الإنساني وتصوراته في اقامة عالم لايقتصر على ارضاء حاجات الإنسان الطبيعية ، بل يتجاوزها إلى تحقيق شروط الرفاه أيضاً . ذلك ان الطبيعة البشرية تنظر نظرة تقويمية للامور، لاتقف عند حدود الرضى بالواقع ، بل تنزع نحو الافضل خيراً وجمالا ، معتمدة على تقصي الحقائق . ومن هنا كان فعل التقويم احد المراجع التي لابد من استفتائها في فهم مايبدعه الإنسان من فنون واخلاق .

بيد ان إبداع الأشياء الجديدة ، والمؤسسات والأنظمة الجديدة ، واقامة عالم انساني جديد ، بعلم جديد ، وسلوك توجهه اخلاق جديدة، وفنون تخلقه خلقا جديدا إذا عني شيئاً ، فهو يعني إبداع انسان جديد . ولكن إبداع الجديد لايعني إبداع الجيد دائماً . ونحن إذا كنا في كل لحظة من حياتنا ، نبدع انفسنا بأفعالنا بصور جديدة ، فان ابداعاتنا تتراوح بين البعقرية والابتذال . هذا قدرنا : فما دام هناك صيرورة ، فالفرصة متاحة أمامنا للفعل ، وكل فعل نقوم به يغير من شخصنا في اتجاه التجديد أو الابتذال .

٢/٢ غير ان حركة الصيرورة العامة ، وان كانت تشير إلى تحكم الآلية فيها ، انما تتضمن الحرية فيها بالقوة . وهذا مايبرهن عليه وجود الإنسان ، الذى يتمتع وحده بالحرية من دون سائر الكائنات : فلولا ظهور هذه الحرية لديه لما امكنه ان يبدع شيئاً ، وان يتابع ابداعات الصيرورة على مستوى غير مستواها .

١/٢/٢ ومن هنا كانت الحرية مبدعة . ولكنها لاترتقي إلى مستوى الإبداع إلا بهبوطها إلى مد الصيرورة ، وبتشبثها بموجوداتها وحوادثها جاعلة من حتمياتها مادة لعملها المبدع . وهكذا لايكون إبداع من دون حرية وحتمية حرية يتمتع بها الوجدان ، وحتمية تقدمها الصيرورة . ولكن هذا لايحدث عفواً إذ لابد للحرية من ان تتحقق في

فعلي تحليل وتأليف ، فما تقوم به حقا ، هو تحليل المؤلف ، وتأليف البسيط . وهذا يعني ، ان عملها المبدع يتعلق بالصورة لابالمادة .

والحقيقة انه بانزلاق الفعل على الصيرورة استنادا وعبورا ، يتمكن المبدع من إبداع مايبدع ، كما يتمكن من تغيير اتجاه سلوكه . وهذا يفترض امكان تغيير منحي تفكير هذا المبدع أيضاً . وكل هذا يعني شيئاً واحدا : انه لولا الصيرورة لما كان فكر ولاعمل، سواء اكان العمل سلوكا اخلاقيا أم ابداعا فنيا . ان الصيرورة هي أم الإبداع نظرا وعملا . ولهذا كان الإنسان ابن إبداع الصيرورة من ناحية ، ومتمم عمليتها الإبداعية من ناحية أخرى . ولكنه اذيتمم عملها ، لايستغني عن مبدعاتها يقيم عليها ابداعاته .

لهذا كان إبداع الصيرورة الطبيعية مغايرا كلية لابداع الإنسان . ان الأول نتيجة حركة آلية ، في حين ان الثاني وليد تبصر كبير نفاذ ، تمهد له الحرية والتفكير . لكن الإنسان نفسه وليد هذه الحركة الآلية ، وحركة التبصر الفكري لم تبدأ الابه ومنه . وهذا يبقي مسألة نشوء الحرية غائبة في حالتها من الالتباس ، كما هو شأن الإنسان ذاته . فكيف نشأت الحرية من آلية الصيرورة الطبيعية ؟ وكيف نشأ الإنسان من عالم غير انساني ؟ هذا مانراه من الإسرار ، بل لغزا محيرا.

٢/٢/٢ لقد الح هيغل على ان تطوير التفكير هو الشرط الرئيسي لتكوين الفرد تكوينا حضاريا ، يجعل العقل ذا قيمة شمولية ، والحضارة انتقالا من البساطة الطبيعية إلى الشمول الفكري . وبذلك اغفل ما هو مشخص في حياة الافراد . وهذا مايدعونا إلى الالحاح بدورنا ، على الجانب المشخص من الحياة والحضارة ، والمناداة بفلسفة مشخصة .

والحقيقة انه لولا الفعل الارادي المسبوق بالتصور العقلي ، لما امكننا ان نقيم الحضارات المختلفة . فمجرد قيامها دليل على ان

الصيرورة لاتجرفنا كليا معها ، وان لنا ملء الحرية في التوجه بتفكيرنا حيث نشاء ، وان نصب تصميمنا على الأفعال التي نريد. ففي نظام الصيرورة الطبيعية كان الإنسان متروكا لحتمياتها ، وفي نظام الحضارة اصبح سيد مصيره ضمن حد معين ، وفي خلال فترة مؤقتة ، أو لأنها من صنعه ، وثانيا لأنه لايكاد يقيمها ، حتى تصبح مثل نظام الطبيعية الذي تقيمه الصيرورة .

بيد أن هناك اتصالا بين الطبيعة والحضارة . ولهذا كانت ماهية العالم الحضاري امتداداً للطبيعة البشرية ، التي ليست إلا اصطفاء من ماهيات الوجود المشخص ، وصلت به الصيرورة إلى اوجها . ومن هنا كانت الحضارة نتيجة افعال صادرة عن الطبيعة البشرية ، بها يلائم الافراد والجماعات والنوع بين حال رفاههم وحال العالم الطبيعي الذي قذفوا إليه ، وكانت هذه الملاءمة ممكنة ، لأنها ملاءمة بين الوجود المشخص الذي هو اصل الإنسان واصل المادة التي تصنع منها أشياء الحضارة .

ولكن صدور الحضارة عن الطبيعة البشرية ليس آليا ، بل انها نتيجة افعال ارادية مدروسة متتالية . وماالآثار التي يخلقها بنو البشر افرادا وجماعات وراءهم ، إلا دليل على الحرية التي يتمتعون بها . وهذا يعني ، ان الحضارة التي نعيش في كنفها ، والتي هي ارثنا من الآباء والاجداد ، دليل أيضاً على حرية الإنسان في كل زمان ومكان . وهذا يجعلنا نستنتج ، ان الآثار التي يخلفها كل جيل وراءه ، تظل باقية في صيرورتها ، إلى ان يأتي الجيل اللاحق ، فيتشبث بها ، ويتابعها أو يعدلها ، أو يحل آثاراً أخرى محلها . وان كان هذا لايحدث إلا بالتدريج.

بيد ان هذا غالباً مايأخذ شكل الصراع . والحقيقة ان الصراع بين الدول أولاً ، وبين الحضارات ثانياً ، هو دائماً صراع على حتميات

منهـا تصنـع السـلطة السياسـية أو المظـاهر الحضاريـة . وليسـت وظيفـة الحرية الإنسانية هنا غير استخدام حتميات معينة ، في سبيل اقامـة معـالم حضارية معينة ، بحيث يصبح الأمر أمر استبدال حتميـة بـأخرى ، من خـلال تصـور عقلـي شـامل للحضـارة . وبذلـك تكـون الحضـارة في جوهرها ، هي تجنيد الحرية البشرية مـن اجـل ضمـان سيادة الحتميات الإنسانية على الحتميات الطبيعية.

- ٣ -

١/٣ وبعد هذا كله ، هل نستطيع ان نقول : ان ماانجزه الإنسان على الأرض كان مقدرا من قبل في كركة الصيرورة ؟ يمكننـا ان نجيـب بنعـم ، ولكـن بشر ط واحـد ، وهـو ظهـور الإنسـان إلى الوجـود : فالحضارات والثقافات ماكان لها ان تقوم لـولاه ، وان كـان هـو نفسـه لايستطيع اقامتها من دونها .

١/١/٣ ان هذا يتطلب منا فهم حقيقة العالم الذي سمح للانسـان بأن يكون استثناء فما حقيقته ؟ انه الوجود المشـخص ، أي الوجـود في صيرورته والصيرورة في وجودها . وهو الكل . انه لو كان مجرد وجوده لاستحالت حرية الإنسـان ، واصبـح كـل شـيء خاضعـا لحتميـة كليـة صارمـة . ولـو كـان مجـرد صـيرورة لاسـتحال إلى سـيلان مطلـق ، واصبحت الحوادث والافعال لاضابط لها . ومن هنا كان الوجـود يهبه الثبات ، وكانت الصيرورة تهبه الحركة ، وكان كل منهما يقيد الآخر، فلا يكون مطلقا . وهـذا مـايتيح لحريـة الإنسـان ان تتدخـل تدخـلا لـه فائدته المزدوجة في الثبات والتغير : فالتغير يترك فرصة لتدخـل الحريـة ، والثبات يجعل تدخلها وفق نظام ، فتكون الأفعال ممكنـة وهادفـة معاً . وهذا مايتطلبته فعل الإنسان في نطاقه الضيق ، ومـا تتطلبـه الحضـارة في نطاقها الاوسع . وهذا ينتهي إلى ان بنية الكل وجـودا وصـيرورة ، هـي التي تسمح بالأفعال الإنسانية بعامة ، وببناء الحضارات بخاصة .

ولكن الإنسان الذى هو استثناء ويمكنه ان يقوم بأفعاله الحرة ، هو نتيجة من نتائج الصيرورة . انها هي التي قذفته إلى هذا العالم كائنا حرا عاقلا من جهة ، ووهبته القدرة على الخلق والابداع من جهة أخرى ، وهذا يخولنا البحث عن سبب قيام الحضارات في بنية الوجود المشخص ذاته ، ولا سيما في صيرورته . وهذا يربط الإنسان وحضارته بصميم الوجود المشخص ، ويجعل مسائلة كلها فروعا من المسألة الفلسفية الاساسية : الاحدياء الصيريائية .

وهذا يعني ، ان الخلق والابداع الحضاريين هما استمرار لعمل الصيرورة في خلقها وابداعها . وبهذا ترتبط جذور الإنسان بأعماق الوجود إنطلاقاً من صيرورته ، ويكون مايفعله تتمة مكملة لما ينتج عن الصيرورة .

٢/١/٣ لاشك ان في الحضارة جديدا ماكان له ان يتحقق لولا عمل الإنسان وابداعه . هذا أمر مسلم به ، ولايمكن انكاره . ولكن بعض التأمل يبين ان ما فعله الإنسان لايخرج في حقيقته ، على قوانين العالم . فالانسان يراعي وهو يعمل هذه القوانين ، ليضمن النجاح لعمله.

والحقيقة اننا مانكاد نستيقظ على الوعي ، حتى نلاحظ ، ان هناك الصيرورة تعرض ذاتها علينا امكانا عاما للفعل ، يتخصص في امكانات خاصة ، تعرض لنا بحسب موقعنا منها في المكان والزمان الموضوعيين ، وعلينا ان نختار من بينها الحتمية التي تتحول بها حريتنا إلى فعل يتخذ سبيله إلى التحقق . ومن هنا كانت الصيرورة متكأ للفعل في حريته وحتميته : فهي سند لحتميته ، وفجوة لحريته ، عليها يقوم وينزلق متنقلا من موجود إلى موجود ، واثبا من فوق الفجوة التي تفصل بينهما . وهذا يظهر بوضوح ، انه ماكان ممكنا لولا الصيرورة . فتعدد الموجودات الجزئيه وما ينتج عنها من حوادث ، هما في اصل الامكان المفضي إلى الاختيار والحرية ، ومن ثمة إلى وقوع الفعل . ومع

هذا ، يبقى الأمر غير كاف ليصبح الفعل فعلا : فالاختيار يفترض التفكير . وهذا يعني ، ان الفعل لا يقتصر على حرية تزدوج بحتمية ، بل يتعداهما إلى كونه مسبوقاً بالتفكير . وهكذا يبدو انه مامن امكان من دون الصيرورة : انه شركة بيننا وبين الوجود المشخص : فالوجود بحركة صيرورته ينقله من حال الكمون إلى حال الظهور ، فيفسح المجال أمام الوعي لادراكه ، وامام الحرية للتشبث به حتمية لها . ولهذا يبدو عمل الصيرورة من جانب وعمل الحرية من جانب آخر : فلولاهما لما كان فعل ، ولما كان تحقق. وإذا انعمنا النظر قليلاً ، وجدنا ان الصيرورة بما تتيحه من امكانات تكشف عنها تقلباتها ، تدعو الحرية إلى التشبث بأحدها حتمية لها ، والتحول إلى فعل يخلف اثرا ظاهرا في العالم الخارجي . فالصيرورة والحرية رفيقتان ، مادام الكائن الحر موجودا : اولاهما تعرض امكاناتها، والاخرى تختار منها ماتختار ، لتحويله إلى فعل فأثر . ومن هنا كان الفعل وتحققه الخارجي رهينين بلحظة تلاقي الحرية بالامكان الذي تختاره من بين الامكانات التي تعرضها الصيرورة . وهذا هو الاتفاق بعينه : انه ملاقاة الجزئي للجزئي . بيد ان امكان جزئي الصيرورة مرتبط بكلية الصيرورة والوجود . وهذا مايجعل الجزئي ينتظم في كلية الوجود في نهاية الأمر .

ولكن الامكان لاوجود له إلا بالنسبة الينا نحن البشر ، وهو ليس كذلك بالنسبة إلى الوجود ذاته . ولعل هذا هو الذي دفع ارسطو إلى تسميته وجودا بالقوة . فنحن نعتقد ان الامكان ليس إلا الوجود ذاته ، وقد عرضته علينا الصيرورة ، بعد ان كان غائبا في اطواء الوجود المشخص . بيد ان هذا امكان مطلق ، ولايصبح امكانا حقيقيا إلا حينما يتناوله الفعل ، ويغير منه ، وفقا لماهية يتصورها على نحو من الانحاء . وهذا يبين لنا ، كيف يفسح الوجود بصيرورته ، المجال أمام الحرية البشرية ، لكي تتدخل ، وان كان بحد ذاته ليس مكانا للحرية .

وهذا مايجعل الصيرورة خلاقة من ناحية ، ومفسحة المجال أمام الخلق الإنساني من ناحية أخرى .

فهذا الخلق الجديد هو في اصل استكمال العالم الطبيعي بكل مظاهر الحضارة . والحقيقة ان الفجوة التي تحدثها الصيرورة في الوجود هي التي تجعل من حريتنا حرية معلقة قبل الاقدام على الفعل وتربطنا بحتمياته حين القيام به . في الحالة الاولى ، ينشىء هوة بيننا وبين مانريده، وفي الحالة الثانية ، يقيم جسرا يصلنا بما نريده . وبهذا يكون الفعل فصلا ووصلا بيننا وبين العالم ، بفضل حريته وحتميات الصيرورة التي يتشبث بها حينا بعد حين .

ولكن الامكان إذا كان سنوح احدى الحتميات لحريتنا ، لتتحول بها إلى فعل ، فهو على درجتين : مجردة ومشخصة ، وهو لايتحقق تحققه الفعلي إلا بالدرجة الثانية التي يتابع طريقه بها إلى العالم الخارجي. أمّا الامكان المجرد فهو يقتصر على تلبس الحرية حتمياتها النفسية والجسدية ، تأهبا للتشبث بالحتميات الخارجية ، التي ينتهي التشبث بها إلى ترك اثر في العالم الخارجي .

٢/٣ غير ان هذا يفترض الوجدان وعلاقته بالوجود فباتصال الوجودان بالوجود المشخص ، يستمد مصادر قوته التي يحقق بها افعاله: فلولا توحده مع الوجود المشخص لما امكنه ان يحقق غاية من غاياته . ولكن الغاية غايته وهي تطلع إلى التغيير لصالح الإنسان فردا ونوعا . أمّا الصيرورة فهي وسيلته لاستمداد مصادره من الوجود ، لتحقيق ما يسعى إلى تحقيقه .

١/٢/٣ والحقيقة ان في الفعل امرا مشتركاً بينه وبين الصيرورة، وهو الذي يجعلنا ننفذ إلى صميم الوجود وموجوداته . هذا الأمر هو الحركة . بيد ان حركة الصيرورة متعددة الاتجاهات بتعدد الموجودات الجزئية ، على حين ان اتجاه الفعل واحد تحدده إرادة الفاعل ، الذي لابد له من ان يكون وجدانياً . غير ان عدوى الحركة تنقل انفعالها من

الصيرورة إلى الوجدان ، الذي لايلبث ان يستجيب لها بحركة مناسبة ، غالباً ماتكون إرادية .

ومن هنا كان بالامكان توجيه احد تيارات الصيرورة في اتجاه معين يحقق غاية انسانية . وهذا مايفعله كل منا في كل لحظة ، بل مافعلته الحضارات المختلفة منذ اقدم الازمان حتى الآن . وبهذا يبدو الوجود فاعلا من خلال صيرورته المبدعة ، التي لاتني تولد الأشياء والحوادث ، ويبدو الوجدان ، وهو وليد ، يمتتح من معين تصوراته وفكره ، ثم لايلبث ان ينكفيء إليه بأفعاله ، فتصب صيرورته في صيرورته .

غير ان الوجود بما هو وجود ، هو عالم الحتمية الكلية ، وبما هو وجود له صيرورته ، هو عالم الحرية الجزئية القائمة على أساس الحتمية الكلية . وهذا ما يجعل افعالنا ممكنة ، ويمكننا من ان نعدها حرة في المدى القريب ، وان كانت تنتهي إلى الحتمية في المدى البعيد . لهذا كانت افعالنا حرية محتومة وحتمية حرة ، جراء كوننا ابناء الصيرورة والوجود معاً . فقد منحتنا الصيرورة الحرية ، ولكنها لم تتح لنا فرصة الخلاص من حتمية الوجود ، فكانت حرية ناقصة وجزئية .

ومن هنا كان التوحيد بين الوجدان والفعل غير جائز إلا إذا كان وجدا وكان التوحيد بين الوجود وصيرورته جائزا ، وكذلك بين الشيء وصيرورته . فالفعل بما هو ارادى ، يتطلب التفكير والتصميم قبل القيام به ، فهو من طبيعة ذهنية في المقام الأول . وهذا يترك فسحة بينه وبين المقدمات الفكرية التي تسبقه ، على حين ان الصيرورة لاتتأخر عن الوجود ، سواء اكان كليا أم جزئياً ، فهي حركته المباشرة .

٢/٢/٣ لهذا لم يكن الفعل الذى نقوم به بداية مطلقة ، وكنا نستمد معينه من صيرورتنا الذاتية التي هي امتداد للصيرورة الكبرى ، أو احد تياراتها الفرعية . فالبداية الحقيقية التي بامكاننا ان ننسبها إلى انفسنا ، هي في الحرية التي تصل صيرورتنا الجزئية بالصيرورة الكبرى .

ولهذا كان بامكان افعالنا ان تحدث شيئاً في العالم الخارجي . غير ان حريتنا لاتتجاوز هذا الحد ، إذ انها سرعان ما تنخرط في تيار الصيرورة، وتصبح جزءا من الحتمية الكبرى وبذلك يستمر سيل الحتميات الذى يصدر عنا في خضم الحتميات الكبير الذى هو الوجود المشخص ، وان خيل الينا في لحظة عابرة ، اننا احرار نصنع العالم ونصنع انفسنا .

صحيح ان لصيرورة الوجدان استقلالها عن الصيرورات الجزئية الاخرى ، ولكنها جميعاً تتخذ من الصيرورة الكلية مركبًا لها لبلوغ غاياتها . فالوجدان على الرغم من استقلاله ، يمكنه ان يتخذ من الصيرورات الجزئية الاخرى ، كالصيرورة الاجتماعية مركبا له . وهذا يبين بوضوح ، انه حر من جهة ، ومحتوم من جهة أخرى ، وانه ما من حرية مطلقة في هذا العالم .

وهكذا نجد ، انه لكي يتحقق الفعل بالحرية وهي تتشبث بحتميتها، لابد له من قاع يحدث فيه ، وهو الوجود المشخص من الناحية الكلية ، والوجدان الذي يقوم بالفعل من الناحية الجزئية . ان الوجود المشخص يقدم القاع الثابت والامكانات المتتابعة للفعل لكي يتحقق . فالوجود يمسك الوجدان ، والصيرورة تتوالى مقدمة حتمياتها امكانات تتطلب التحقيق . فلولا هذا وذاك ، لماكان بامكان الحرية ان تتشبث بحتميتها ، وتتحول إلى فعل .

- ٤ -

١/٤ ولكن ، إذا كان الإنسان حرا ، فكيف نفذت حريته إلى عالم يغص بالحتميات المختلفة ؟ كيف امكن ذلك ، وهو ابن صيرورته التي تنشر الحتميات من كل جانب ، في وجود يمثل الحتمية الكلية التي لاخروج عليها ؟ ان جواب ذلك يكمن في طبيعة الإنسان من ناحية ، وطبيعة الوجود المشخص من ناحية أخرى .

والحقيقة ان الوجود يتحقق بموجوداته الجزئية ، أشياء واشخاصا، بطريق صيرورته . هذا التحقق لاينفي الصيرورة عن الموجودات الجزئية، التي تتابعها على انحاء مختلفة ، بحسب طبائعها المختلفة : الأشياء وفقا لمبدأ الحتمية ، والأشخاص وفقا لمبدأ الفعل . ومن هنا كانت جميعاً مشاركة في طبيعة الوجود المشخص على هذا النحو أو ذاك : الأشياء بموادها المتعددة المختلفة ، والأشخاص بأفعالهم المتنوعة ، فكريا وسلوكيا وابداعيا . وهذا مايسمح بقيام علاقات تأثر وتأثير ، تتخذ مناحي ارتباط مختلفة بين الأشياء والأشخاص من ناحية ، وبين الأشخاص والأشخاص من ناحية أخرى .

وهكذا تكون الحضارات وليدة الأفعال الإنسانية المختلفة ، التي اتخذت متكأ لها في الوجود المشخص وموجوداته وحوادثها . ولكي نفصل القول في ذلك ، نرى ان نقسم كتابنا هذا إلى ثلاثة اقسام ، هي التالية :

الباب الأول : الوجود المشخص ،

الباب الثاني : الوجدان والفعل ،

الباب الثالث : المشروع الإنساني .

ـــــ * ـــــ

الباب الأول

الوجود المشخص

-٥-

٥/١ إذا كان الوجود المشخص يبدو لفظه مجانية في الوهلة الاولى، فهو ليس كذلك : إذ لابد من التسليم به بعد انعام النظر . قد يكون تعبير ،، بعد انعام النظر،، مؤيدا لرأي من يخالفنا ممن يعتقدون بأنه مامن وجود غير الوجود المجرد ، إذ إن النظر الذي ننعمه لايتناول غير المجردات .

٥/١/١ ولكن ، دعونا مع ذلك ننعم النظر في الوجود على طريقتنا الخاصة . ولكي نحقق ذلك ، لننطلق من الوضع الذي نجد انفسنا فيه على سطح كوكبنا . اننا نحتل في الحقيقة جزءا من هذا السطح، ندوسه بأقدامنا ، ونلامسه بأجسادنا، وفقا لوضعية الوقوف أو الاضطجاع التي نتخذها عليه . ما من احد بامكانه ان ينكر انني في كلتا الحالتين ، اكون على اتصال مشخص مع هذا الجزء الذي يلامسني من سطح هذا الكوكب . ولكن ، هل تعني هذه الملامسة الجزئية المشخصة، انني اكون في الوقت نفسه على اتصال مماثل بالوجود المشخص كله ؟ ان ماأتصوره من بقية الوجود انما يكون بالفكر والخيال . وهذا يعني انني مازلت في المجرد . ولكن مامن احد يمكنه ان ينكر انني قادر على الحركة والانتقال من مكان إلى مكان، ان على رجليّ أو بالسيارة أو بالطيارة أو بالمركبة الفضائية الخ ... وهنا يمكنني ان اضيف : انني بهذه الوسيلة أو تلك استطيع ان انتقل من مشخص جزئي إلى مشخص جزئي ، وهذا يضع في حوزتي ، بمساعدة الفكر والخيال ، الوجود المشخص . وهكذا اجد انني مادمت في وضعية مشخصة مع احد اجزاء الوجود المشخص ، فلا بد لي من ان اكون إنطلاقاً منه ، في وضعية مشخصة

مع الوجود المشخص كله . وإذا رأينا انه مامن فراغ في الوجود المشخص ، وان الطاقة تملأ كل مكان فيه ، كان لابد لنا من ان نكون في تلامس مباشر معه .

تلكم هي تجربة الوجود المشخص ، وهي تجربة مباشرة بداءة . لكن اهتماماتنا الذاتية وحياتنا الاجتماعية قد طغتا عليها ، فأخفيتاها،وراحبنا الفلسفي ان نتجاوزهما ، لكي نعايش التجربة الوجدانية الوجودية في اصالتها . ولكنه ليس في مقدورنا ان نفعل ذلك، إلا بممارسة عزلتين تؤديان اليها ، أمّا العزلة الاولى فهي الهرب من الحياة الاجتماعية إلى اهتماماتنا الفردية ، في حين ان العزلة الثانية هي الهرب من هذه الاهتمامات الفردية ذاتها، في سبيل ملاقاة الوجود بكل وجداننا .

وهكذا نجد اننا بتجاوز الحياة الاجتماعية والاهتمامات الفردية ، لنصرف كليا إلى معاناة تجربة الوجود ، ولنكون في عزلة احديائية .

وهذه هي التجربة الفلسفية الاصيلة ، التي تؤسس عليها التجارب الاخرى كلها ، الفلسفية منها وغير الفلسفية ، والتي لابد لنا من ان نحلها في فلسفتنا محل الفلسفة الاولى عند القدماء . انها التجربة التي من دونها تظل التجارب الاخرى قائمة في الفراغ ، لاتجد اساسا ترتكز إليه. ولكننا حين ننصرف اليها ، لابد لنا ولو مؤقتا ، من ان نشيح عن مشكلاتنا الفردية والاجتماعية . ففي هذه الاشاحة نتصل به اتصالا مباشرا يعود بنا إلى الحالة الاحدوانية ، التي هي في أساس التجربة الاحديائية . في هذه التجربة تبدأ فجوات العدم الجزئي بالانحسار ، ليصبح كل مانشعر به وجوديا ، ويحل الوجد محل التصور ، وتنتفي المعرفة المجردة ، ويحل محلها اتّحاد الوجدان بالوجود.

في هذه الحال، يكف الوجدان نهائيا عن الاصغاء إلى صوت الذات وصوت الجماعة ، ويتوجد الوجود امتدادا له . هذه العلاقة بالوجود تكون فردية ، اشعر بها ببداهة وجدانية وجودية ، ليس

بامكاني ان انقلها إلى غيري بالكلمات ، وان كان من المفترض فيه، ان يشعر بها ، كما اشعر بها . وهنا يكون حدس المماثلة بيننا ، من حيث اننا نتمتع بطبيعة بشرية واحدة ، هو الذي يجعلني استنتج هذا الاستنتاج، وان كنت لااستطيع ان انفذ إلى وجدانه ، لأعرف مايشعر به بالضبط .

٢/١/٥ بيد ان التجربة الوجدانية الوجودية تدل على حالة فعل وانفعال في مد الصيرورة ، يمر بها الوجدان . فإذا كنت بالفعل اغزو الوجود ، فهو يغزوني بالانفعال . وبين الفعل والانفعال يتكشف لي الوجود ، وتتكشف لي ذاتي . غير ان علاقة الذات بالوجود وموجوداته ليست علاقة ملغزة ، بل واضحة ، إذا نحن لجأنا إلى مايحدث في الصيرورة : فالانسان الواعي صادر عن الوجود وصيرورته ، كما صدرت الموجودات الجزئية الاخرى . وهو في كل لحظة يشاهد وهو مغمور بمد الصيرورة ، ما ينتج عنها من تغير وكون وفساد ، فيرافق وعيه ومايحدث للموجودات الواقعة في مجالات احساساته . وبذلك يمكنه ان يعرفها ويفكر في مايحدث لها.

والحقيقة ان الصيرورة تنفذ بنا إلى باطن الوجود وموجوداته ، فهي الكاشف الحقيقي لسر الوجود من جهة ، وسر موجوداته من جهة أخرى . فهناك لحظتان يستطيع المرء فيهما ان يدرك الوجود في تشخيصه : لحظة انكفائه إلى ذاته ، وادراكه نقطة اندماجه بوجدانه في الوجود المشخص ، وانه جزء منه ، وانه امتداد له ، ولحظة ادراكه شيئاً من اشيائه ، إنطلاقاً من مجال ادراكي مشخص ، حيث يختلط التشخيص بالتجريد ، وتنتهي حركة الانتباه إلى تعميم التشخيص .

ومن هنا كان امكان ادراك الموجودات الجزئية : فالصيرورة التي تحلل بحركتها الوجود إلى موجودات جزئية ، هي التي تساعد الذات على التجريد ، ولولاها لما تمكنت من ان تعرف شيئاً ، إذ ان المعرفة في حقيقتها ، هي حركة الفكر في مجاراة الصيرورة . وبهذا يتمكن الذهن من مشاهدة كيف يتولد شيء من شيء فيصل إلى فكرة السببية والمقدم

والتالي ، والقوة والفعل ، والكون والفساد ، والتغير والثبات ، والكثرة والوحدة ، والكيفيات المحسوسة ، الخ .... وهكذا تكون الصيرورة في أساس تكوين المفهومات والمقولات والتصورات الخ ... إلى جانب الأشياء وصفاتها . فلا عجب إذاً ، إذا نحن لجأنا اليها ، لاعادة تصور الواقع وفهمه ، وربط حوادثه بعضها ببعض ، وتكوين صورة كلية عنه.

ومن هنا لم يكن بالامكان الفصل بين ذاتي والوجود ، وكانت العلاقة صميمية بينهما تشخيصا ، ولايفصمها غير التجريد . من هذه العلاقة يستمد العالم حقائق علمه ، ويستلهم الشاعر اصدق شعره ، ويضع الفنان يده على اعمق اسرار فنه ، وتتجلى للفيلسوف غوامض الوجود وعلاقته بوجدانه وذاته .

٥/٢ وهذا يعني ، ان هناك صلة بين المشخص والمجرد لابد من جلائها وجلاء الترتيب الذي حدثت بموجبه . فإذا كانت المعرفة في اصلها تجريدا من الموجودات فهل حدث ذلك مباشرة ؟ وإذا كان التجريد يفترض المكان والزمان وعاءين وراءه ، فمن أين اتى هذان الوعاءان ؟ هل هما طبيعيان أم انهما هما أيضاً نتيجة تجريد ؟ وهنا تطرح مسألة ترتيب التجريدين : تجريد الأشياء وتجريد الزمان والمكان ، ايهما اسبق ؟ واى منهما شرط قيام الثاني ؟

في اعتقادنا ، ان تجريد الأشياء من الوجود المشخص ، يفترض المكان والزمان . وهذا يعني ، اننا ونحن نجردها ، نكون نمتلك تصوريهما . ولكن هذا يحدث لدى الإنسان الراشد المتحضر الذي عاش في اجواء التجريد . فكيف توصل إلى هذا الوضع ؟ وهل كان امره كذلك منذ بداية ظهوره على سطح هذا الكوكب ؟ اننا نرى ان التجريد وظيفة حيوية تلاؤمية ، وانها تستهدف فهم العالم ، من اجل التعامل معه ، وان هذا اقتضى التوجه نحو الأشياء فجردها ، وبتجريدها جرد المكان والزمان ، إذ انه ماكان بالامكان تجريدها من دون تجريدهما معها . على ان هذا لم يأخذ كامل وضوحه إلا بالتدريج .

وهذا مانريد تفصيل الحديث عنه في هـذا البـاب ، الـذي سنقسـمه إلى اربعة فصول هي التالية :

الفصل الأول : وحدة الوجود ،

الفصل الثاني : الصيرورة الخلاقة ،

الفصل الثالث : تجريد المكان والزمان ،

الفصل الرابع : الوجود وتجريده .

*

الفصل الأول

وحـــــدة الوجـــود

-٦-

١/٦ إذا تأملنا موقف الإنسان في هذه الحياة ، وجدناه يتمثل في نقطة على طريقها ، وهو واقف فيها يبحث عن كنه عالم يخصه ، وهـو يختلف عن عالم غيره ضيقا واتساعا . ولكن عالمه وعالم غيره وعوالم الافراد كلها ، أمّا ان يكون كل منها هـو الكـل أو جـزء مـن اجزائـه . ولكن الجزء يفترض الكل وراءه ، مما يعني اننا كلنا على هذا الطريـق أو ذاك في الكل ، الذي لاكل سواه .

١/١/٦ ولكن هناك خطأ فلسفيا ربينا عليه منذ ان بدأنا نفكـر ، وهو انطلاقنا من الموجودات الجزئية في تصورنا العالم الذي نعيش فيـه ، وهو ناشىء عن معايشتنا هـذه الموجـودات ، في سـبيل فهمهـا بمـا هـي كذلك ، بغية استخدامها في اغراضنا الحيوية . وقد اعتقد بعضهم انهـا نقطة البدء في التفكير الفلسفي ، غير ملتفتين إلى ان الفلسفة تعنى بالكل لابالأجزاء ، وانها إذا عنيت بالأجزاء فهي تعنى بها من حيـث علاقتهـا بالكل . وهكذا نجد امامنا مهمة كبيرة وخطيرة ، هـي تحويـل التفكـير الفلسفي عن مجراه القديـم ، وشـق مجـرى جديـد لـه ، يبـدأ مـن الكـل وينتهي بالآحزاء ، لابما هي احزاء ، بل بما هي اجزاء في الكل .

ولكن ، ما موقف الفيلسوف من الكل واجزائه ؟ هل هو الموقف الاطبيعي المعتاد الذي طالما اتخذه الفلاسفة ؟ اننا في هذا الموقف نستحضر الكل امامنا ، كما لو كان شيئاً من الأشياء ، اى كما لو كان جزئياً . وهذا مافعلته الفسفة حتى الآن ، وهو ممكن خيالا ، ولكنه لايعبر عن الحقيقة ، لأن من يستحضره هو فيه اصلا ولايمكنه الخروج منه . من هنا كان الموقف الفلسفي الاصيل هو الذي يبدأ من الكل والذات التي هي فيه معاً ، بما هي جزء منه تحتل حيزا فيه ، بالضرورة . وفي هذه الحال ، يتبدد تصور الكل موضوعا أمام الذات خيالا ، وتتبدد معه الاطبيعي ، سواء اكانت مثلانية أم مدانية، ذوتانية أم وضعانية الخ ...

والحقيقة ان الواقعة الفلسفية الاولى هي اندراجي وجدانا جزئياً في الوجود المشخص ، من حيث اعتماده علي وعيا ، واعتمادي عليه وجودا . في هذا الاعتماد المتبادل تجد المعرفة جذورها الوجودية ، ويجد الوجود استطالته المعرفية . ويغمر هذا وذاك الموجودات جميعاً، فيصبح المعروف موجودا ، والموجود معروفا . وهذا يعني ، انني موجود في الوجود ، وان الوجود حاضر لي بحضور خلاق يخلع الوجود على كل موجوداته ، أشياء واشخاصا ، وان هذا من شأنه ان يزيل الفروق بين الوجود والحضور ، ماعدا حالات شاذة نادرة لها مسوغاتها المرضية ، ذاتا وجسدا .

وهذا يعني ، انني لااستطيع ان اتصور للتفلسف مبتدأ غير اللحظة التي اكون فيها وأنا اتفلسف : فأنا لااتفلسف من دون الوجود وليس هناك امكان لتفلسفي من دونه . تلكم هي البداية الحقيقية للوجود ، إذا كان لابد من ربط الوجود بوعيه ومعرفته . وهذا يصح أيضاً ، حينما اتصوره في لحظة سابقة أو لاحقة إذ ان الوعي والمعرفة لابد لهما من ان يرافقا الوجود ، وقد تزودا باشارة تشير إلى الماضي أو المستقبل . وعندئذ يأخذ وعيي الوجود كامل اتساعه ، فلا ينقصه إلا العمق وتعقب الحالات الخاصة .

٢/١/٦ ولكن الأمر كان على خلاف ذلك في تاريخ الفسلفة . فحينما ذهب برمنيدس إلى ان الوجود موجود واللاوجود ليس موجودا، كان يتصور الوجود ممتلئا ساكنا لايداخله العدم بأي شكل كان . وهذا مادعا احد الميغاريين إلى ان يزعم ان الخطأ يصبح عندئذ مستحيلا ، لأنه من حيث هو لاوجود ، يستحيل جعله موضوع كلام، ومن ثمت موضوع تفكير . ولكن افلاطون ، وهو يدين فلسفيا بالكثير لأبوة برمنيدس ، اضطر بازاء هذه الحجة السفسطائية ، إلى ان يرتكب جريمة التنكر لهذه الابوة ، وان يقلب مقولته في وجود الموجود وعدم وجود اللاوجود ، فيقول خلافا له : ان الوجود غير موجود ، وان اللاوجود موجود ، ليستنتج من ذلك ، ان اللاوجود ليس نقيض الوجود بل هو وجود مغاير . وهذا أدى به إلى الاعتراف للسلبي بالايجابية ، ومن ثمت بامكان الكلام على الخطأ والتفكير فيه ، وكشف وجوه السفسطة في الاقوال .

وهنا نقف لنتساءل : ماالمسوغ الذي استند إليه افلاطون لتجويزه قلب مقولة برمنيدس ؟ ان هذا لايجوز إلا بافتراض الصيرورة من ناحية ، والانتقال من الكلي إلى الجزئي من ناحية أخرى . لهذا فقد رأينا من جانبنا ، ان صيرورة هيرقليطس تتمم وجود برمنيدس ، وان الصيرورة حركة تجزىء يتحول بها الوجود الذي هو الكل إلى موجودات جزئية. ولكن الأمر لايقف عند هذا الحد ، لأن هناك انتقالا لامسوغ له في رأينا ، وهو فهم الوجود فهما آخر غير فهمه البرمنيدى الممتلىء ، فهما مجردا مثاليا ، ان لم يكن هو سبب كل الاخطاء الفلسفية التي ارتكبت في تاريخ الفلسفة كله ، فهو سبب اكثرها على الاقل . وهذا الخطأ يتأتى من مقوله : ان الوجود ليس موجودا . فلكي يكون الوجود ليس موجودا ، لابد من تصوره انتقالا من موجود إلى موجود آخر ، أو كما سيقول ارسطو فيمابعد : انتقال من القوة إلى الفعل . وهذا عدا انه يفترض الجزئية والصيرورة كما ذكرنا ، يذهب إلى ان هناك وجودا

ذهنيا إلى جانب الوجود العيني . ولكن ما في الذهن ليس الوجود ، وانما صورته أو فكرته .

واننا نرى في مافعله افلاطون خطأ فادحا . غير ان الافدح منه هو تبني اجيال الفلاسفة له ، سواء منهم من جرى على اعقاب افلاطون، أو من خالفه . فالانتقال من معنى الوجود في الاعيان إلى معناه في الاذهان ، من شأنه ان يفسد التفكير الفلسفي كله . ولهذا كان لابد من اعادة طرح مسألة الوجود بمعناه الاوحد ، إلا وهو معناه المشخص .

٢/٦ والحقيقة ، ليس الوجود من اختراع الفلاسفة ، بل انه السند الأول لكل ما اتوا به ، وما اتى به سواهم . انه ليس تجريدا من تجريداتهم أو من تجريدات سواهم ، بل المنطلق الذي يبدأ منه من يجرد وما يجرد . ومن هنا كانت مسألة الوجود هي أم المسائل الفلسفية . انها تلاحقنا باستمرار ، فما من مسألة قل شأنها أو عظم إلا وتنتهي اليها . ولما كانت حجر الاساس للمسائل كلها ، كان لابد للفلسفة التي تعالجها من ان تكون المرجع الاخير لكل مايفكر الإنسان فيه .

١/٢/٦ ولكن ، كيف يجدر بنا ان نفهم الوجود ؟ هناك تصوران للوجود ، احدهما صحيح ، ويتماشى مع جزئيه الوجدان ، وثانيهما زائف ، ولايتماشى معها .

أمّا الأول فهو تصوره الكل الذي نحن اجزاء منه ، وهو يتجاوزنا من كل جانب ، والثاني تصوره كلا ماثلا أمام ذاتنا ، ونحن نتأمله من خارجه . وكما هو واضح هذا التصور زائف ، لأنه يضع الكل تجاه الذات ، فيجعل منه محدودا بها ، فيغير من طبيعته ، بمعاملته معاملة الجزئي .

غير ان التصور الثاني ، بوضعه الوجود قبالة الذات ، لايكتفي بجعله جزئياً بل يجعله قابلا للتجريد وتحويله إلى فكرة أيضاً . وهذا

يوقعنا في استحالة فلسفية طالما وقعت فيها الفلسفة منذ القديم حتى الآن ، وهي التي ادت إلى الخلط بين الوجود وفكرته . ولكن الوجدان ليس ذاتا فقط ، ليحدث هذا ، بل هو ذات وجسد ، فيه ترتبط فكرة الوجود بالوجود ، فإذا الجزء الذي يلامس جسدنا منه ، يمتد بالفكر امتدادا وجوديا يجعل الفكر يبدو ثانويا بالنسبة إلى الوجود ، ويغتصب مع ذلك مكانته ، ويتوج نفسه بدلا منه .

والحقيقة ان تصور الوجود مجردا تصور خاطىء . انه يمضي من الموجودات الجزئية ، ويتصور ان هناك صفة عامة تجمع بينها ، هي الوجود . ولكن الوجود ليس صفة ، بل هو مايستمد كل موجود جزئي قوامه منه . وإذا تصورنا الأمر على غير هذا النحو ، اصبح الوجود مكانا مجردا تصطف فيه الموجودات أو افكارها بعضها بازاء بعض . ولكن الوجود ليس مكانا أيضا ، بل القوام الذي يجرد منه المكان . انه ليس مفهوما ، بل كينونة ممتلئة تضم كل الموجودات الجزئية ، الجامدة منها والحية ، المتحركة منها والعاقلة ،وهي تضمها لا لأنها عارضة بالنسبة اليها ، بل لإنها المصدر الذي صدرت عنه . فالوجود فرد واحد وحيد ، والفرد لامفهوم له ، لأنه لاشبيه له يمكن ان يماثله في بعض الصفات ، ويخالفه في بعضها الآخر ، بحيث يمكننا ان نكون من الصفات المتماثلة مفهوما يصدق عليهما كليهما . من هنا كان اغنى الموجودات بصفاته تجريدا ، لاتصافه بصفات موجوداته جميعا، المتماثلة منها والمختلفة .

٢/٢/٦ وهذا يعني انه مشخص ، وان تشخيصه في صيرورته المتجددة ابدا . ولكن ما يتجدد منه هو صورته الناشئة عن تغير موجوداته الجزئية شكلا ووضعا واحوالا ، وليس كمه . فكمه ثابت ، لأنه الكل الذي لاكل سواه . والحقيقة ان صيرورته خلاقة مبدعة من هذه الناحية ، فهي تولد منه موجوداته الجزئية وصورها المتجددة ابدا . ونخص بالذكر منها الإنسان ، الذي لايكتفي بالتأثر بها ، بل

يتابع عملها الخلاق على مستوى آخر ، هو امتداد لعملها . وبهذا تكمن عبقريتها الخلاقة : فقد ابدعت الكائن الذي يستطيع ان يبدع في مستوى ليس بامكانها ان تعمل فيه من دونه .

وهذا ينقل المسألة من فهم الوجود إلى فهم الوجود المشخص ، الذي هو وعاء الصيرورة ، فيه تحدث حدوثها الذي يولد الزمان في حضن السرمدية ، فتخلف وراءها الحياة ومظاهرها ، والذهن ومظاهره. ولهذا كان كل مايحيط بنا له تأثيرة فينا ، وله جذوره في وعينا . وتلكم هي الصلة المتينة بين الكائنات الحية ومايجري حولها، وبين الكائنات العاقلة ومايبدو لها : انها صلة وجودية لاظاهرية أو ماهوية .

-٧-

١/٧ ولكننا حينما نبدأ من الكل ، لابد لنا من طريقة تتفق مع هذه البداية . والحقيقة اننا حينما نبدأ بالوجود المشخص الذي هو الكل، نكون اعتمدنا الطريقة التحليلية التجريدية ، التي تطلعنا على تضمناته ، ابتداء من الوجدان الذي يكون اول منفصل عنه تجريدا ، في سبيل تحليله إلى عناصره ، وتجريده إلى مظاهره المختلفة . ولكن مايحدث حينذاك ، هو انه بانفصال الوجدان عنه تجريدا ، يصبح حقيقة جزئية قائمة أمام حقيقة جزئية أخرى ، هي الوجدان الذي يحلله ويجرده. ومن هنا كانت هذه الطريقة طريقة معرفة ، ولابد من تجاوزها إلى الطريقة التأليفية التشخيصية ، التي تتلقف نتائجها التحليلية التجريدية ، لابما هي نتائج نهائية ، بل بما هي مرآة ينعكس من خلالها الوجود المشخص ذاته ، وقد أخذ يطفو عليه هذا الموجود أو ذاك ، بحوادثه أو افعاله .

وهذا يعني ، ان الطريقة التحليلية التجريدية التي اتبعها الفلاسفة حتى الآن ، طريقة مرحلية ناقصة بحد ذاتها ، ولابد من استكمالها

بالطريقة التأليفية المشخصة المتممة لها . وفي هذا تفسير لما سبق ان قلناه، من ان التشخيص يرى من خلال التجريد ، وان الايغال في التشخيص يتطلب ايغالا مقابلا له في التجريد ، بحيث يمكن الوصول إلى التشخيص الكامل من خلال التجريد الكامل . ويمكننا ان نضرب مثالا على ذلك الاحدوان ، الممثل لوحدة الوجود والوجدان ، فهو التشخيص الكامل الذي نراه من خلال تجريد الوجدان منه معرفة من جهة ، واستبقائه فيه وجودا من جهة أخرى ، بغية رؤيته في علاقاته الوجدانية الوجودية ، وراء علاقاته المعرفية المجردة .

انه ليس هناك غير الاحدوان الواحد . ولكنه يصبح متعددا جراء صيرورته وتجريد الذات المنبثقة عنها . فعندئذ تبدأ المعرفة ، ويبدأ ببدئها التعدد : فالوحدة وجودية ، والتعدد معرفي . ولكن الذات وليدة الصيرورة ، التي لولاها لما كان التجريد المعرفي ، الذي ينظر إلى التعدد على انه الوجه الثاني للوجود ، فكأن الصيرورة تحدث التعدد ، وتحدث الذات التي تعيه .

وهكذا يمكننا ان نلمس في نقطة التقاء الذات بالصيرورة ، كيف ينبثق الوجود من العدم . ولكنه ليس العدم المطلق ، بل العدم الجزئي الذي ترسمه الصيرورة على صفحة الوجود معرفة ، والذي يرافقه الموجود الجزئي في الوقت ذاته . تلكم هي تجربة الخلق كما نلمسها في حركة الصيرورة وتجريد الذات : فالصيرورة تخلف وراءها الموجودات الجزئية المقتطعة من الوجود بأشكال وحجوم وانواع مختلفة ، والذات تعيها وتدركها في ذلك كله . وهنا يمكن الإنسان ان يضع يده على ينبوع المعرفة والعمل والابداع ، فيكون عالما أو متصرفا أو فنأنا ... هنا يمتلىء الوعي بما لايحصى من حركات الخلق ، وماعليه إلا محاكاتها ، ليصبح هو أيضاً خالقا مبدعا .

ولايقف الأمر عند هذا الحد ، فهنا يلمس المرء عناق اللحظة الحاضرة مع السرمدية الدائمة ، ويرى كيف ينزلق الزمان انزلاقا

تختفي معه معالم الحاضر بين ماض لايقيم ومستقبل لايريم . فكيف يمكن بعد ذلك ، ان تكون معرفتنا الأشياء بظواهرها لابجواهرها ؟ اننا هنا نغوص في الواقع على اسرار الوجود ، متخذين من صيرورته مطية لنا ، تطلعنا على خفاياه ، فينكشف امامنا غطاء المجهول ، وتبوح لنا الأشياء بحقائقها ، كاشفة عن ماهياتها . هنا نشعر ان ماوصلنا إليه هو كل شيء ، ومامن شيء وراءه يغرينا بالسعي إليه .

وعندئذ يشعر الوجدان بأنه في بيته ، وبأنه ما من شيء غريب عليه، وبأن جوا من الالفة يخيم عليه وعلى كل شيء .

٢/٧ تلكم هي تجربة الخلق . ولكنها ليست خلق الوجود المشخص، فهو لم يخلق ولم يحدث ، لأن كل مايخلق ويحدث ، انما يخلق ويحدث فيه . ان فكرة الخلق والحدوث مشتقة منه وما يجري فيه . والخروج بها منه في سبيل تطبيقها عليه ، يتضمن قلبا للأوضاع ، وجعل الخالق والمحدث مخلوقا ومحدثا .

١/٢/٧ ومن هنا كان الوجود المشخص هو الخالق أو المحدث ، وكانت صيرورته هي وسيلته إلى الخلق والاحداث . وحتى الحرية التي نتمتع بها نحن البشر ، هي هبة منه لتحميلنا مهمة الخلق والابداع واستكمال اسبابهما : فحريتنا هي نتيجة التعدد الذي احدثته الصيرورة، وتركت لنا فرصة متابعته والتصرف به وفق مانراه ، لمتابعة عملية الخلق، وابداع مالم تتمكن هي من ابداعه . لقد فتحت الصيرورة امامنا كل سبل الإبداع ، وماعلينا إلا ان نراقبها ونفهمها ونحاكيها ، لنتمكن من استكمال مابدأته ، باقامة العالم الحضاري فوق العالم الطبيعي .

وهذا يعني ، اننا في الحقيقة لانفعل ، وان الوجود المشخص هو الذي يفعل فينا ، بما هو كل . قد يبدو لنا أن لنا الحرية في فعل مانريد فعله . وهذا لايمكن التسليم به إلا في الحدود الجزئية ، فهو في اطلاقه الكلي غير صحيح ، حيث يخضع كل شيء ، بما في ذلك الفعل الإنساني ، لحتمية الكل ، وحيث نظل اجزاء نحيا في أوضاع جزئية ،

وتتابع ضلالات جزئيتنا واوضاعنـا الجزئيـة ، مـا لم نحـاول الالتفـات إلى الكل ، لرؤيته في عظمته وجبروته ، وفهم حقيقة وضعنا فيه .

وعلى هذا النحو نكـون في الوجـود المشـخص ، ونظـل فيـه فـلا نغيب عنه ولايغيب عنا ، إلا في التجريد ، بل انه حتى في هذه الحالـة ، يكون البطانة الوجودية لكل مجرداتنا : فنحن لانستطيع الهرب منه وهـو لايمكنه ان يفلت منا ، لأنـه فينـا ، وفيـه كـل شـيء ، وعبثـا نحـاول ان نهرب من انفسنا ومن كل شيء .

٢/٢/٧ والحقيقة ان الكل لايمكنه ان يفارق اجزاءه ، لأنها جميعاً فيه : فمفارقته اياها أو واحدا منها ، لاتحدث إلا بـالتجريد ،وهـو فعـل انساني خالص . ولكن هناك امرا يجب إلا يغيب عنـا ، وهـو اننـا نظـل نفترض الكل وراء ثنائيـة الجزئـي المشـخص والكلـي المجرد ، ممـا يشـير اشارة واضحة إلى ان التشخيص في الجزئـي هـو الأول ، وان الكليـة في التجريد هي الاولى ، وذانكم هما جوهر الكل . ولهذا قلنا : إذا لم ينتـه التفكير الفلسفي إلى الكل ، كان تفكيرا زائفا من الناحية الفلسـفية ، أو ينطوي على خطأ على اقل احتمال . وهذا يعني ان العـالم ليس تصـورا من تصوراتي ، لافي كليته ولا اجزائه : انه لايمكن ان يكـون تصـورا في كليته ، لأن ما نتصوره يجب ان نتصوره امامنا ، والعالم في كليتـه ليـس امامنا ، اننا فيه اصلا ، لم نخرج منه ،وليس بامكاننا ذلك . ومـاالتجريد الذي نستطيع ان نتصور انفسنا به خارجه ، إلا عملية تزييف وتشويه ، تبدي لنا الكل الذي نحن فيه ، جزءا محدودا بنا ، ونحـن محـدودون بـه . ومما يثبت لنا زيف هذا التصور ، اننا لكي نقوم به لابد لنا من ان نبدع بخيالنا وجودا آخر يضمنا ويضمه ، واحدنا مقابل الآخر .

٣/٢/٧ وهكـذا يتضـح ان الكـل ليـس فكـرة ، وانمـا وجـود مشخص ، وتشخيصه هـو الـذي يجعلـه ذا صـيرورة تخلـف الموجـودات الجزئية وراءها ، وان كان تجزيئها بالفعل لا يتحقق إلا بتجريد الذات .

غير ان القبض على التشخيص الكلي يبدأ من نقطة محددة من الوجود ، إذ انني بما أنا جزء من الكل ، لااستطيع ان اطابق بين وجودي والوجود المشخص إلا جزئياً . ولكن هذه المطابقة ان لم تكن بالفعل في بادئ الأمر ، فانه من الممكن ان تظل بالقوة ، مادام الكل يتجاوزنا باستمرار، مهما نقلتنا الحركة من احدى نقاطه إلى الاخرى . ولكن ، بما ان هناك فرصة لتحول ماهو بالقوة إلى ماهو بالفعل فانه يمكنني ان أعدَّ وضعي في الكل في احدى نقاطه، قبضا عليه في تشخيصه الكلي ، متصورا حالة حدية يمكنني فيها ان اطابق التشخيص الكلي . وما يجيز لي ذلك ، انني صدرت اصلا عن الوجود المشخص ، وانني اكون واياه وحدة يمكن ان ندعوها الاحدوان ، وانه يمكنني ان احس بوحدتي معه ، إذا أنا اوقفت تيار تفكيري المجرد، وتشبثت بوحدى بالوجود . قد تستغرق هذه الحالة الحدية آنا واحدا يسكن فيه كل شيء في دوام هذه الوحدة الاحدوانية . ولكن هذا الآن الساكن كاف بذاته للقبض على الوجود ، والعودة انطلاقاً منه لمسايرة الصيرورة ، بغية الاحساس به في تشخيصه الكلي . اقول هذا وأنا اشعر ان الكلمات لاتوفيه حقه . وليس هذا عجيبا ، لأن المعرفة شيء والوجود شيء آخر .

والحقيقة ان الكلمات تجريد لايسعف في التعبير عن التشخيص الوجودي . انه يقيم هوة بيني وبين الوجود وموجوداته . وإذا كنت لااملك حيلة في تجاوزه ، فلا بد لي من اللجوء إليه ، لأعبر عن الحالة الوحدانية الوجودية . وهذا يعني البدء من الهوة التجريدية التي تفصل بيني وبين الوجود المشخص . وهنا اقول : ان بيني وبين الوجود فارقا لانهاية له ، يجعلني عاجزا عن تصوره لولا صيرورته التي يمكنني حينما امتطي صهوتها ، ان اقوم برحلة عبر غير المتناهي فأنا جزء من الكل والكل يحتويني ، فكيف يمكنني ،ان اتصوره ، إلا إذا تنقلت فيه ؟ ولكن تنقلي فيه لا يمكن ان يكون فعليا ، وانما فكريا وبالخيال . فنحن بني البشر ، ننجز بالخيال ما لسنا بقادرين على انجازه بالفعل . ولكن

شيئاً مايجب علينا ان ننحوه بالفعل،ليمكن ان يأتي الخيال والفكر فيتابعانه في غير المتناهي . عندئذ فقط يتمكن الفكر من ان يعانق الكل بما هو وجود مشخص، ابتداء من التشخيص الذي يتكيء الوجدان عليه بما هو جسد ، أي بما هو وجود . بهذا يلمؤني الشعور الوجداني الكامل بأن هذا المجرد المترامي الابعاد غير المتناهية ، هو استمرار للمشخص الذي اتكيء عليه هنا في هذه اللحظة . ومايؤيد ذلك ، كل خطوة اقوم بها في هذا المخطط الخيالي الفكري ، فهي تأتي لتثبيت ان ماينتمي إلى المجرد هو في الحقيقة ذو جذور في المشخص ، إن لم يكن هو المشخص ذاته . ولعل رحلات السيارات والبواخر والطيارات قديماً، ورحلات رواد الفضاء حديثاً ، دليل كاف على كمون الوجودي المشخص في المعرفي المجرد ..

-٨-

١/٨ وهكذا نجد ان السؤال عن الحد الأول الذي صدر عنه كل شيء ، هو سؤال عن الوجود وصيرورته وما ينتهيان إليه من موجودات جزئية . وهذا يعني ، ان الحد الأول هو الكل بما ينطوي عليه من اجزاء بالقوة ، وان الصيرورة هي سبيل تحققها بالفعل . وهذا يساوي قولنا : ان الكل علة اجزائه .

١/١/٨ وإذا كان الكل علة اجزائه كان البداية التي لاتسبقها بداية. والحقيقة ان البداية من اختراع الإنسان قياسا على جزئيته وجزئيه افعاله التي يقيس بها مدى حياته . وهذا يعني ان الكل لابداية له ، وان ماله بداية هو فيه ، أي جزء من اجزائه ، متولد عن صيرورته . ولكن الصيرورة ليست كافية لتحديد البداية ، إذ ان هذا يحتاج إلى الذات وتجريدها .

ومن هنا كان ماله بداية، له بداية بالنسبة إلى الإنسان الواعي الذي يجرد ، والذي يقيس الامور بالنسبة إليه : ففي الوجود المشخص

وحدت كل الموجودات بأصولها معاً ، بعضها ظاهر ، وبعضها باطن ، بعضها بالفعل ، وبعضها بالقوة . وما حركة الصيرورة إلا من احل ابطان الظاهر واظهار الباطن ، وادخال ماهو بالفعل إلى حالة القوة ، واخراج ماهو بالقوة إلى حالة الفعل . ولهذا كانت الموجودات موجودة دائماً وكان ظهورها وبطونها ، فعلها وقوتها ، بالنسبة إلى الإنسان .

ولهذا كان كل مايحدث يحدث في الوجود المشخص ، إذ لايمكن كائن ماكان ان يحدث خارج الكل . فما دامت الصيرورة بحركتها غير المتناهية تحدث فيه ، فلا بد لكل ماتخلفه وراءها من ان يكون فيه على نحو من الانحاء ،وان يستمر بصيرورته الخاصة أيضاً فيه على نحو خاص.

وهكذا تكون الاجزاء جميعاً في الكل المشخص ،وتكون له بما هو مشخص صيرورته التي تنطوي على فجوات لولاها لاستحالت حركتها، ولما كان ثمة اجزاء في الكل : فالصيرورة هي التي تترك للأجزاء بعض الاستقلال بالنسبة إلى الوجود ، إلى جانب الارتباط به . وهذا الاستقلال هو الذي يجعل له صيرورة جزئية مستقلة بعض الاستقلال عن الصيرورة الكلية ، وهو الذي يمكن الإنسان من التصرف به بحريته معرفة وعملا وابداعا . وهذا يفسر لماذا كان بامكان الإنسان وحده ان يخرج من اسار الصيرورة ،وان يتخذها مطية له ، لتحقيق مايريد تحقيقه .

٢/١/٨ والحقيقة ليس الوجود فينا ، وليس امامنا وانما نحن فيه ، وموجوداته الجزئية امامنا . أمّا هو بما هو كل ، فيتجاوزنا نحن وموجوداته تجاوزا كليا . لهذا كنا والموجودات الاخرى في باطنه ، نتلاقى فيه ونتلامس ونتفاعل ،وكان هذا سبيلنا نحن الكائنات العاقلة ، إلى معرفتها والتعامل معها ، ومن ثمة إلى معرفته هو ذاته ، واتخاذ المواقف فيه ، من خلال التعامل مع موجوداته . ومن هنا كان شعورنا به هو شعورنا به ونحن فيه وكان شعورنا بها هو شعورنا وهي امامنا فيه انه لايمكننا ان نمتع ابصارنا به هو ذاته ،وان كان بامكاننا ان نفعل

ذلك بالنسبة إلى موجوداته الجزئية ، فما نحن فيه لايمكن ان يكون مشهدا معروضا امامنا ، وانما يمكن ذلك بالنسبة إلى مانحن واياه في باطن الوجود ، إذ انه يصطف معنا فيه على هذا النحو أو ذاك . ففيه وعلى الطريق التي نسلكها في هذه اللحظة أو تلك ،نلتقي بالاشياء والأشخاص ، فنرغب في هذا الشيء ونتجنب ذاك ،ونتعاطف مع هذا الشخص أو ننفر من ذاك .

هنا لابد للوجدان من ان يعمل بكامله ذاتا وجسدا ، والا افلتت منه الأشياء واستحالت إلى ظواهر وغاب عنه الأشخاص واصبحو غرباء ، ان لم نقل كائنات غريبة .

٢/٨ وإذا كان الوجود هو الكل ، لم يكن بالامكان ان يكون موضوعا لأنه لا بد للموضوع من ان يكون ماثلا امامنا وهذا لاينطبق على الوجود لأننا فيه اصلا ،ولايمكنه ان يمثل امامنا ، وهذا يجعله غير ما هو اياه إذ ينقلب إلى جزئي ومجرد كما قلنا .

١/٢/٨ بيد ان الوجود إذا لم يكن موضوعا فهل يمكن ان يكون ذاتا ؟ انه لا بد له من ان يكون ذاتا ، ان لم يكن موضوعا ، والا بطلت دعوى الفلسفة بمشروعيتها . فالوجود بحاجة إلى ان يوعى ، ووعيه لايمكن ان يكون من دون ذات . وإذا لم يكن هذا الوعي وعي موضوع، فأي وعي تراه يكون ؟ انه الوعي الذي يجعل منه وعيا كليا ويجعل منها ذاته التي تعيه. ولكن ليس أي وعي تعيه به الذات يجعل منه ذاتا ، أو وجودا يجد امتداده في ذات واعية . فلكي يتحقق ذلك ، لابد للذات من ان تكون صميمية فيه ، بمعنى ان يكون هو ذاته ذا صميمية . وهذا لايكون من دون علاقة صميمية تقوم بينه وبيني أنا الذي اتفلسف، بحيث يكون امتدادا لوجودي ، واكون أنا امتدادا واعيا له . والحقيقة ان علاقتي الصميمية به هي التي تجعله ذا صميمية فعلية : فهو من دوني ، أو من دون مثيلي لاصميمية له . فالصميمية لايمكن إلا ان تكون ذاتا تدرك ذاتها،وأنا ذات الوجود التي يدرك بها ذاته . ولكنني

ذات عابرة لكائن عابر ، والوجود ليس عابراً ، مما يستدعي ذاتا ليست عابرة تكون هي التي يبلغ بها الوجود قمة وعيه ،واكون أنا وغيري من بني البشر ممثلين لها في لحظة من اللحظات ، وفي موقف كلي من المواقف الكلية . هذه الذات هي ذات الإنسان ، أو ذياته، في تعاقبها أو تعاقبه جيلا بعد جيل .

والحقيقة ان الوجود لم تظهر ذاته إلا بظهور الواعي والمريد ، وبانتشار هذه الذات في فرديات انسانية تتواصل فيما بينها ، ويكمل بعضها بعضا ،جيلا بعد جيل . وتتمثل ذات الوجود في ذيات إنساني تنصهر فيه الذوات وعيا ويعمل على استكمال الوجود ، باخراج الحضارة التي فيه بالقوة إلى الفعل . هذا الذيات الإنساني ، بما هو وعي الوجود وصيرورته ، هو الذي يجعل ادراك الموجودات ادراكا لها في ذاتها وراء ادراك ظواهرها . فما من ادارك للظواهر مستقل عن ادراك الوجود اوعن ادارك الشيء في ذاته ، على حد تعبير كنط . فأنا منغرس في الوجود ، احسه امتدادا لي في كل الجهات ، وفي كل اللحظات وإذا كان من الفلاسفة من قال بادراك للظواهر بمعزل عن الوجود ، فلأنه جزأ الوجدان وجرد قواه وجعل كل قوة منها تعمل بمعزل عن الاخرى، ولاسيما بمعزل عن الجسد ،على حين ان الوجدان يعمل بوحدته ، متآزرة قواه كلها فيما بينها ،مما يعني ان الموجود الذي يدركه انما يدركه بما هو كذلك في وحدته ، أي وجودا وظواهر ، وانه فيما بعد فقط ، يتمكن بتجربته وتحصيله من ان يفصل ظواهره عنه وان يدرك ماهيته .

٢/٢/٨ ومن هنا لم يكن الوجود يحمل مسوغاته في نفسه ، وكانت المسوغات إضافة انسانية عليه . انه حقيقة تنطوي على حقائق كثيرة بالنسبة الينا نحن البشر الذين نسعى إلى معرفته ، واقامة العلوم المختلفة عن موجوداته وحوداثها وعلاقاتها . وكذلك هو خير ينطوي على خيرات كثيرة بالنسبة الينا نحن الذين نسعى إلى الانتفاع بها ، في

سبيل استمرارنا في البقاء ، فضلا عن كونه جمالاً ينطوي على ضروب الجمال الجزئية المختلفة التي نتطلع اليها نحن الذين نسعى إلى التسرية عن نفوسنا بامتاعها بالموجودات الجميلة .

ومن هنا كان لابد للوجود من ان يتحول إلى ذات واعية ، تدركه في تجريده حقيقة أو خيراً أو جمالاً ، بحسب مقصد مقصد ، وكان هذا لايكون إلا إذا تلبسته ذات انسانية تدوم بدوامه جيلا بعد جيل، وتمنح الافراد القدرة على تمثل الوجود وقيمه والتعبير عنهما معرفة وسلوكا وابداعا . ففي هذه الحالة تشعر الذات الإنسانية ومعها الذات الفردية ، بأنها امتداد له في السرمدي. وتلكم هي وحدة الوجود التي طالما نوه اليها المتصوفة وفلاسفة الاشراق .

-٩-

١/٩ هكذا يبدو ان الوجود وحده هو الذي بامكاني ان اتصوره مطلقا ،إذ انني استطيع ان اتصور نفسي قائما في وسطه ، وهو يتجاوزني من كل جانب . أمّا العدم فلايمكنني ان اتصوره مطلقا ، إذ ان ذاتي التي تتصوره انما تتصوره ابتداء من الوجود الذي أنا فيه.

١/١/٩ ولهذا كان العدم جزئياً ونسبيا بالاضافة الي وإلى الأشياء من ناحية ،وبالاضافة إلى الوجود المشخص الذي حولته إلى موجود جزئي ومجرد ، حينما استحضرته امامي خيالا ، من ناحية أخرى ، كما سأبين :

والحقيقة انني لااستطيع ان افكر في العدم ، إلا ابتداء من الوجود.وهذا وحده كاف لبيان ان الوجود هو الأول والاصل ، وان العدم هو الطارئ عليه . وهذا يمكن بيانه من ثلاثة وجوه : أنا الذي افكر بالوجود والعدم ، بالنسبة إلى ماقبل ميلادي ومابعد موتي ، والموجود المشخص بما هو "موضوع " تفكيري،والموجودات الجزئية من حيث امكان عدمها واعدامها .

أمّا أنا الـذي افكـر بـالوجود والعـدم بالنسبة إلى مـاقبل مـيلادي ومابعد موتي ، فانني استطيع ان اعد نفسي معدوما ، مـادمت افكـر في عدمي فيهما ، إذ انني لااستطيع ان افكر في عدمي فيهما ، إلا إذا كنت موجودا ، ففكرة عدمي أمر طارئ على وجودي . غير انني مـن ناحيـة أخرى اشاهد بما أنا موجود، بشرا مثلي يولدون ويموتون، واعـرف مـن خلال الاخبـار المجمع عليهـا ان اجيـالا كثيرة متتاليـة، في امـم متعددة منتشرة في بقاع العالم المختلفة ، قد عمرت هذه البقاع ، ثم زالـت مـن الوجود ، ولااستطيع ان اتصور لنفسي ،مصيرا غـير مصـيرهم . ولكنـي اعلم كل هذا وأنا مازلت موجودا في قيد الحياة. وهكذا يتبين بما لايدع مجالا للشك ، ان العدم مجرد فكرة وانه بما هو فكـرة، ملحق بوجـودي الذي ليس مجرد فكرة .

أمّا الوجود المشخص بما هو وجـود، فقـائم ابـدا، يثبتـه وجـودي الحاضر فيه . ولكن ، إلا يمكنني ان اعدمـه بخيـالي ، واتصـوره ، كـأن لم يكن ؟ انني ان فعلت كان لابد لي من اتباع الخطوات التالية : ان ابـدع بخيالي عالما اكبر منه . وان اتصوره من بعد قائما امامي في هـذا العـالم ، ثم اتصوره وقد زال من امامي، على حين بقيت وحدي موجودا في هذا العالم ، الـذي ابدعـه خيـالي . وهـذا يثبـت ان اعدامـه حتـى بالخيـال ، ماكان ممكناً إلا باستبدال وجود آخر به . وهذا يعني اننا وان كنا بصدد فكرة الوجود لانستطيع ان نمحوها ، إلا إذا اسـتبدلنا بهـا فكـرة وجـود تحل محلها . وهذا يبين اننا لانستطيع الغاء فكـرة الوجـود علـى أي نحـو كان . ولكن الأمر يصبح أكثر اثارة للدهشة ، حينمـا نلتفـت ونشـاهد ان الوجود الذي لم نتمكن من الغاء فكرته من اذهاننا ، مازال قائما من وراء محاولتنا يسندها ويسندنا .

أمّا الموجودات الجزئية فهي وحدهـا الـتي يتناولهـا العـدم صـيرورة وفكرا، غير انه عدم جزئي ، كما هو واضح .

٢/١/٩ وهكذا نرى ، انه لايمكننا ان نفاضل بين الوجود والعدم، إلا إذا كان الوجود هو الفاضل ، والعدم هو المفضول . بيد اننا لانستطيع إجراء المفاضلة ، إلا إذا كانا حاضرين معاً . ولكنهما قد يحضران معاً وربما لايحضران معاً . وعلى أي حال ، اننا أمّا ان ننظر اليهما بما هما مطلقان ، أو بما هما نسبيان . غير انهما لايمكن ان يكونا معاً بما هما مطلقان ، فهما نقيضان ، وكل منهما ينفي الآخر . فما السبيل إلى تحديد أي منهما ينفي الآخر ؟ الوجود أم العدم ؟ انه لايمكن ان يكون العدم المطلق هو الذي ينفي الوجود المطلق ، والا كيف يمكنني، أنا الذي اطرح مسألة الوجود والعدم ، ان اكون موجودا في لجة من العدم المطلق ؟ لم يبق إذاً ، إلا ان يكون الوجود المطلق هو الذي ينفي العدم المطلق . ولكن نفي العدم المطلق لايستلزم نفي العدم النسبي: فالصيرورة في شكل من اشكالها ، انتقال من الوجود إلى العدم انحلالا أو غيابا ، وفي شكل آخر ، انتقال من العدم إلى الوجود تأليفاً أو ظهوراً. ولكن هذا وذاك بالنسبة إلى الموجودات الجزئية . وإذا كان العدم يتناول هذه الموجودات ، هل يبقى مجال لاثبات العدم المطلق ؟ ان هذا رهن بفهم حقيقة العدم النسبي : فهو عدم بالنسبة إلى ما يخفى في باطن الوجود ، أو إلى مايتحل إلى عناصره ، حتى إذا ظهر إلى ظاهر الوجود جراء صيرورته ، تحول إلى وجود ، ولكن بالقياس إلى معرفتنا . أمّا اعادة تأليفه بعد انحلاله ، فأمر بعيد ، أو بارادة مريد . وهذا يبين ان العدم النسبي أمّا قرين الانحلال أو المعرفة . أمّا ان يكون نقيض الوجود فلا . وبذلك يثبت الوجود في كليته وجزئيته ، ويثبت العدم الجزئي انحلالا ومعرفة فقط ، من حيث هو اختفاء الموجود الجزئي أو انحلاله في الوجود المشخص .

٢/٩ بيد ان نفي العدم المطلق ، إذا عني شيئاً ، فهو يعني ان الوجود ليس مسبوقا بالعدم ، وليس مفضيا إلى العدم . وهذا يعني بدوره أيضاً ، ان مسألة بداية الوجود ونهايته مسألة زائفة ، ولابد من

تبديدها : فالوجود وحده موجود ، وليس هناك مصدر آخر يأتي منه ، ولامستقر آخر ينتهي إليه .

١/٢/٩ والحقيقة ان بداية الوجود ونهايته ناشئتان عن تصور الزمان الخطي ، الذي هو انعكاس الزمان الإنساني على الوجود المشخص،أي انه نتيجة تطبيق ماهو خاص بالانسان ، وهو جزئي،على الوجود وهو ذو طبيعة مختلفة . والحقيقة ان لحظات انتباهنا المزروعة على صيرورة الوجود المنزلقة ابدا هي التي تعطينا وهم الزمان . ولكن اللحظات وحدها لايمكنها ان تفعل ذلك ، لولا صيرورتنا المواكبة لصيرورة الوجود أو احد تياراتها . ان الصيرورة وحدها واقعية في حين ان الزمان غلافها المثالي ، بعد اعطائه الاتجاه الخطي. بيد ان الصيرورة تظل ملازمة للوجود لواقعيتها،وليس الزمان كذلك لمثاليته . ومن هنا كان الخطأ الفلسفي في تصور لحظة سابقة على الوجود ، أو لحظة آتية بعد انعدامه : فما من لحظة تسبقه ، ولامن لحظة تأتي بعده . فالصيرورة ضمن الوجود ، ولم تأت إليه من خارجه ، ولاتبارحه إلى خارجه ، مهما صور لنا الوهم ذلك . وتجربتنا للموجودات الجزئية وهي طافية على عباب الصيرورة ،تقوم بدور خطير في هذا الصدد .

والحقيقة انه في هذه التجربة تنعكس حقيقة ذاوتنا على صيرورة الوجود بتجربتها الداخلية ، فتطبع بزمانها الخطي الحوادث التي تتفجر في كل اتجاه مختارة بعضها الذي يجري في احد الاتجاهات ، وفقا لاهتمامها . وبهذا يكون الزمان الذي نخلعه على الطبيعة ذا طبيعة انسانية ، تختلف عن طبيعة الزمان ذى الحركة الدائرية الذي ينطبق على الاجرام الفلكية . ومن هنا لم يكن للعالم بداية تفترض الزمان قبل الوجود وبعده : فالزمان هو قدر حركة الوجود كما قال ارسطو . وهذا يعني انه ملحق به . وإذا كان الوجود لابداية له، فهو أيضاً لانهاية له .

ولكن الإنسان منذ ان ظهر على سطح الأرض ، واخذ يحاول فهم الوجود الذي صدر عنه ، جعل يفرض زمانه ذا الاتجاه الخطي على

حوادث العالم الطبيعي ، وهذا دعاه إلى ان يمد بعدى زمانه من قبل ومن بعد ، إلى مالانهاية له ، وان يتصور العالم وقد ابتدأ في احدى اللحظات، وهذا انتهى به إلى انه سينتهي أيضا في احدى اللحظات . ومن هنا كانت المسألتان التقليديتان المعروفتان في تاريخ الفكر الفلسفي، إلا وهما مسألة خلق العالم من العدم ، ومسألة زوال العالم ...

٢/٢/٩ ومن هذا يبدو ، ان عد الزمان هو الاصل والصيرورة هي الفرع اشبه مايكون بعد الفراغ هو الاصل ، والملاء هو الفرع . وهذا وهم باطل ، إذ انه ينتهي إلى عد العدم هو الاصل ، والوجود هو الفرع : فلولا الوجود لم نكن ولم نع ، ولم نعمل ، ولم نفكر ، ولم نبدع . لقد كنا بالقوة في باطنه ،وبحركة صيرورته موجودين بالفعل . لقد كنا موجودين دائماً لا يتناولنا العدم ، ولكن تارة عناصر متفرقة لاتفصح بما هي كذلك عن هويتنا ، وتارة تأليفا منسجما كاملا يفصح عن هويتنا البشرية ، التي يتكامل بنموها الافصاح عن هويتنا الشخصية تاريخيا ، أي الافصاح عنها من خلال سلسلة افعالنا . وهذا يعني اننا لم نكن من العدم في مرحلة من المراحل ، بما نحن وجود ،وانما بما نحن صورة بشرية سوية في البدء ،وبما نحن شخصية لها طابعها المميز فيما بعد .

وهكذا يبدو انه ما من عدم كلي ، وانما وجود كلي ، وان العدم الجزئي هو عدم بالنسبة إلى الصورة التأليفية ، لا بالنسبة إلى العناصر: إذ هذه موجودة بصورتيها المختلفتين .

وبهذا يكون التساؤل عن الحد الأول الذي كان به بدء الوجود ، تساؤلا يتخذ من الزمان الخطي معيارا للمسألة المطروحة . وهذا إذا صح على الموجودات الجزئية فهو لايصح على الوجود المشخص الذي يعد الزمان تجريدا لصيرورته ، انطلاقاً من صورة الفعل المجردة. ولهذا يبدو زيف المسألة التي طرحها فلاسفة الاسلام ولا هوتيوه بصدد قدم

العالم وحدوثه ، والتي عدها الغزالي احدى ثلاث مسائل كفر القائلين بها .

-١٠-

١/١٠ ومما سبق نستنتج ان الوجود المشخص هو الكل ، وان الكل هو الوجود المشخص . وإذا كان الأمر كذلك ، كان هذا أو ذاك هو،، موضوع ،، الفلسفة . ولكن هذا يستدعي تحديدا لوضعنا نحن الذين نتفلسف ، في الوجود المشخص أو الكل ، وعلى أي نحو تكون علاقتنا به .

١/١/١٠ والحقيقة ان اتساع الكون من ناحية ، وتوالي الصيرورة من ناحية أخرى ، هما اللذان يستدعيان حريتنا إلى التحقق في افعال تتجاوز جزئيتنا ساعية إلى دمجنا في الكل .ومن هنا كان انتماء احدنا إلى العالم هو انتماء الجزء إلى الكل . ولكن ، على أي نحو يكون هذا الانتماء ؟ ولماذا الحديث عن انتماء ، مادمنا اصلا اجزاء من الكل ؟ لقد كان هناك حديث عن الانتماء ، لما هو شائع عن حرية الإنسان . فحريته تتيح له ان يبدل من اوضاعه ، وان يتخذ من المواقف مايصوره له خياله . وهذا يطرح علينا مسألة الحرية ، ولكن ليس في اطارها القديم : الحرية إنطلاقاً من الفراغ ، بل في اطار جديد : الحرية إنطلاقاً من الكل الذي هو الوجود المشخص أي المملوء بالحتميات .

ومن هنا كان انتماء احدنا إلى الوجود حرية وحتمية : حتمية ، لأنه إرتباط به لايستطيع منه فكاكا ، وحرية لأنه يجد نفسه في صيرورة تعرض امامه امكانات لاتتناهى ، عليه ان يختار من بينها مايروق له ، لتحقيق اهدافه . ولكن الحتمية تبرز له هنا أيضاً : فحينما يختار حتمية من الحتميات المتاحة ، يجبره منطق هذا الاختيار على حتمية أخرى مشاكلة ، والاشاحة عما عداها من الحتميات ، وما اكثرها ! وبهذا يضيق عليه فرص الاختيار منذ الخطوة الاولى التي ماتكاد تسلمه إلى

الخطوة الثانية ، حتى تجعلها أكثر ضيقا . وعلى هذا النحو يظل امره في الانتقال من فرص أكثر عددا ، إلى فرص اقل عددا حتى يجد نفسه في قبضة الحتمية الكبرى ، حيث الفرصة التي ليس في اختيارها فرصة . وهنا يجد نفسه مأخوذا بين حتميتين : حتمية انتمائه إلى الكل وحتمية تضيق فرص اختياره شيئا فشيئا .

والحقيقة انه ما من فاصل ، مهما كان ضيقا يفصل الجزء عن الكل ،لأن الجزء مهما انتقل في المكان ، ومهما كان وضعه فيه ، يظل في حضن الكل خاضعا لما يجري فيه .ان مايتغير هو وضع الجزء بالنسبة إلى الجزء ، ولكن الاجزاء تظل كلها ، مهما كانت اوضاعها بعضها بالنسبة إلى بعض ،خاضعة للكل .

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى المكان ، فهو يختلف عنه بالنسبة إلى الزمان : فهنا تتدخل نظرة الإنسان ، مبدع الزمان :فالموجودات الجزئية قد تكون في حضور متزامن بعضها بالنسبة إلى بعض ،وقد يكون بعضها في علاقة سبق أو تساوق زمنيين بعضها بالنسبة إلى بعض ، لكنها تظل جميعاً غارقة في سرمدية الكل ، لاتبارحها .

١٠/١/٢ بيد اننا حينما نتصور الجزء والكل معاً ، لانتصورهما بدرجة واحدة من الوضوح إذ ان بؤرة الانتباه تكون مسلطة على احدهما أو الآخر : فحينما تكون مسلطة على الجزء ، يبقى الكل في عتمة الادراك . وحينما تنتشر على الكل ، تصبح الاجزاء هي التي تغمرها عتمة الادراك . وهنا لابد لنا من ان نلاحظ ، ان الانتباه حينما يكون موجها إلى الكل ، تكون كل الاجزاء مغمورة بعتمة الادراك ، وانه حينما يكون موجها إلى احد الاجزاء ، لايكون الكل وحده مغمورا بالعتمة ، بل تكون كذلك الاجزاء الاخرى كلها .

نقول هذا ، لأن الحرية تداخل الانتباه ولاسيما حينما يكون اراديا . وهذا يعني ان حرية الانتباه مقرونة أيضاً بحتميات مانتنبه إليه .

وبما ان مانتنبه إليه كائن في الكل وصادر عنه ،فقد كان انتباهنـا محتومـا بالكل ومايجري فيه . وهذا يبين لنا ، اننا مهمـا كـانت حالتنا الـتي نمر بها، نكون محتومين بالكل كائنة ماتكون حريتنا التي نتصرف بها .

وهكذا يبدو ان تصور الكـل ، سـواء اكـان واضحـا أم في عتمة الادراك ، يكون له تأثيره الحتمي علـى تصرفاتنـا واعمالنـا . انـه يكـون حاضرا أمام التفكير في كـل خاطراتـه ، فخاطراتـه تـراوده فيـه ، لمتابعة الموضوع الذي هو محل تتبعها ، ولايمكنها ان تقوم بهذا التتبـع مـن دون هذا التصور . غير انها مرتبطة أيضاً بالاعمال التي نقوم بها، اى بالحرية الـتي نتصـرف بهـا . فمـن دون هـذا التصـور لايمكننـا ان نتصـرف أي تصرف . وإذا علمنا ان هـذا التصـور هـو تصور العـالم ، بـان لنـا اننـا لانستطيع ان نفكر بشيء ، ولا ان نعمل شيئاً ، إلا ونحن وهـذا الشـيء الذي نفكر فيه أو نعمله مشمولان بالعالم . هـذا يعـني ، ان وجودنـا في العالم ، ولايمكننا ان نجرد ذواتنا منه ، على أي نحو كان .انـه حـاضر في اذهاننا يملي علينا معرفتنا وسلوكنا وابداعنا ، وهو في كل هـذا يوجهنـا إلى ان نضع الجزء في مكانه في الكل ، حقيقة أو خيراً أو جمالاً . انه هو الـذي يجعـل صوابنـا وفضيلتنـا وابداعنـا في انسـجامنا معـه ، وخطأنـا ورذيلتنا وقباحتنا في خروجنا على مايقتضيه .

٢/١٠ ولكننا حينما نفكر بالكل بما هـو مجمـوع احـزاء ، نفكـر فيه بما هو مجرد . وفي هذه الحال نكون عكسناه امامنا ، واخذنا نراقب انضمام الجزء إلى الجزء ، لتصبح الاجزاء كلا . ومن هنا كان الارتبـاط بين التجزيء والتجريد ، وكانت بيننا وبين الكل هـوة لايمكـن عبورهـا من الناحية المجردة .

١/٢/١٠ ومن هنا كان التجريد محاولة دائبة لمعانقـة الكـل دون جدوى . فنحن نعتقد ان بلوغ ذلك هو السعادة كل السعادة . وبمـا ان التجريد ليس السبيل إلى معانقة الكل ، كان لابد لنـا مـن ان ننتهـي إلى حالة من الشقاء لانحسد عليها .

بيد ان وجودى في الكل جزءا من اجزائه ، يتمتع بالوعي ، يظـل هو التصور الأول الذي تستند إليه كل التصورات الاخرى . فأنا مهمـا

حاولت ، لن اتمكن من التخلص منه ، سواء فكرت بسواه أو لم افكر . انه رفيقي على درب التفكير ، حتى لو لم اجعل منه التصور الأساسي لمذهبي الفلسفي . ان وجودي في الكل شاهد على انه لايمكنني ان ادركه في كليته ، وان مادركه منه بعض اشيائه ، وهذا لأنني واياها في داخله . فأنا لاادركه هو ذاته مباشرة ، وانما على غير مباشرة بطريق اشيائه . فليس كل الأشياء هي الكل ، والفرق بينهما كالفرق بين المنفصل والمتصل : فكل الأشياء كل تكونه أشياء مستقلة منفصل بعضها عن بعض، على حين ان الكل المتصل اجزاؤه متلاحمة لا انفصام لها إلا تجريدا . فنحن حينما نتصور الكل مجموعة اجزاء ، منطلقين من الجزء ، لابد لنا من ان ننتهي إلى تصور الكل تصورا مماثلا ، أي وكأنه جزئي . ولكن هذا تصور جزئي ، لأننا لو انعمنا النظر قليلاً ، لوجدنا ان هذه العملية ذاتها تفترض قاعا متصلا تحدث عليه ، يمتد امامنا إذا واصلنا العملية ، في أي اتجاه كان . هذا القاع الممتد ابدا في كل اتجاه ، هو الكل ، وهو لايمكن تصوره إلا ابتداء من المكان والآن اللذين نكون فيهما ، وقد تجاوزانا من كل الجهات في صيرورة تتوالى إلى غير نهاية .

وعلى هذا النحو ، يبدو ان الكل ليس سابقا على اجزائه فقط من الناحية الوجودية ، بل أيضاً من الناحية المنطقية . لهذا لانستطيع ان نذهب مذهب من يعتقدون ان الكل هو مجموع اجزائه ، وان الفكر هو الذي ينشئ الكل من هذه الاجزاء ، ففي هذه الحال يصبح الكل فكرة لامقابل لها إلا بمجموع الاجزاء في الوجود . وهذا يعطي الاولية للفكر على الوجود ، ويوقعنا في المثلانية .

١٠/٢/٢ وهذا ينتهي إلى ان المذهب الفلسفي لايمكن ان يكون أي مذهب يفرض على الواقع قسرا ، وانما ذاك الذي يكون صورة عن الوجود المشخص بما هو الكل . وهنا نتساءل: إلا يودى هذا إلى جعله مغلقا ؟ ونحن نرى ، ان المذهب الفسلفي لا يمكن ان يكون مغلقا ، وان كان تعبيرا عن الكل الواحد الذي لاكل سواه . ولكن هذا لايمنع الفكر

من ان يكون منفتحا ، فهو في الكل ، والكل مطلق لايحده حد . ومن هنا كان التفكير الفلسفي حركة منفتحة على كل مافي داخل الكل ، ولم يكن منفتحا على ماهو خارجه ، إذ لاخارج له .

والحقيقة ان الكل نقطة تلاقي افعالنا جميعاً ، كما هو نقطة تلاقي حوادث الصيرورة التي صدرنا عنها نحن والموجودات الجزئية كلها . بيد ان تلاقي الموجودات والحوادث فيه تشخيصا ، يجعل منه مجالا مجرداً لتلاقي افكارنا عنها ، واقامة الفلسفة التي تدرك العلاقة بينها،وتنتهي إلى تفسيرها تفسيرا شاملا ودقيقا في وقت واحد معاً . وهذا يؤكد مرة أخرى ، ان التفكير المجرد ، وان استغنى عن الوجود المشخص لايستغني عن صورته المجردة . فكأن هناك صلة حميمة بين التجريد والتشخيص تجعل المعرفة توأم الوجود ، ومنطلق تفسير فلسفي له .

بيد ان ادراكناالكل ، إذا كان ادراكا تقدمه لنا التجربة الفلسفية، ولا يمكن ان نستنتجه منطقيا من أي أمر آخر ، لم يكن ادراك ماهو مرتبط بهذه التجربة ، بحاجة هو أيضاً إلى الاستنتاج المنطقي ، وان كان هذا الاستنتاج ممكناً بحد ذاته ، ويمكننا ان نلجأ إليه في الحالات التي يكون فيها وضع الجزئيات في الكل غامضا . بيد انه إذا كان بامكان العقل البشري ان يفهم مايحدث للجزء من خلال مايحدث في الكل ، غير ان العكس ليس في طاقته ، لأن الكل يتضمن من الاجزاء واجزاء الاجزاء مالانهاية له من ناحية ، ولأن بين اجزائه واجزاء اجزائه علاقات كثيرة متداخلة ومتشابكة من ناحية أخرى : وهذا ماجعل غالبية الناس يشيحون بتفكيرهم عن الاستنتاج إلى الاستقراء ، ويبتعدون عن التفكير بالسبب البعيد ، إلى التفكير بالسبب القريب .

والحقيقة ان الجزء يعطى على قاع الكل . وهذا مايجعل الكل ماثلا باستمرار خلف الجزء الذي ادركه الآن ، أو الذي ادركته فيما مضى ، أو الذي سأدركه فيما سيأتي ، مهما ضربت صفحا عنه تجريدا

فكل ادراك هو ادراك للكل ، وان كان اهتمامنا هو الذي يجرد الجزء الـذي هو موضع قصدنا منه ، فيستقطب هذا الادراك . ومايدل على ذلك ، انـه يكفيني ان اشيح بنظري عن الموجودات الجزئيـة جميعاً . حتى احد ان الكل يحضر لي ، وهو يتحاوزني من كـل جـانب ، واضعا في متنـاول فكري "الموضوع " الذي ينعكس في مذهبي الفلسفي .

—— * ——

الفصل الثاني

الصيرورة الخلاقة

-١١-

١/١١ إذا انعمنا النظر في الصيرورة ، وجدنا انها بعملها الدائب الدائم ، توحي الينا بأن الوجود الذي تمتتح منه هو مصدر غير نهائي لاينضب . والحقيقة انه طاقة لها امكان الخلق المتجدد ، فالوجود هو كل الصيرورة ، لاالصيرورة الماثلة أمام احد الوجدانات في احدى اللحظات . وإذا حق لنا ان نستخدم المقياس الزماني ، كان لابد لنا من ان نقول : انها صيرورة الحاضر المنبثقة من صيرورة الماضي ، والمستمرة في توجهها نحو المستقبل .

١/١/١١ ومن هنا كانت علاقة الصيرورة بالموجودات الجزئية التي تخلفها وراءها هي علاقة خلق . غير انه خلق كيفي ليس له صلة بالخلق الكمي : إذ ان الصيرورة هي صيرورة الوجود الذي هو الكل ، وكل مايحدث لايزيده شيئاً ، ولاينقصه شيئاً ، وانما هي زيادة من موجود جزئي تنضاف إلى موجود جزئي آخر .

وهكذا فان التغيير الذي يحدث هو في تعاقب الصور المختلفة على الموجودات الجزئية تعاقباً يجعلها تبدل صورا غير صورها ، أو ينقلها من الوجود إلى العدم ، أو من العدم إلى الوجود .

وبذلك يظل الوجود المشخص هو هو من حيث الكم ، وان كان لايظل هو هو من حيث الكيف . قد تكون هناك إضافة كم إلى كم ، أو انقاص كم من كم بالنسبة إلى الاجزاء ، تستتبع تغير الصور الجزئية، ومن ثمة صورة الكل ، ولكنه مامن شيء من الزيادة أو النقصان يمكن ان يطرأ على الكل . والحقيقة ان كل موجود جزئي هو نتيجة حركة الصيرورة ، ابتداء من الوجود . ولهذا فهو استمرار للوجود في الوجود ذاته، وقد انضافت إليه الخصائص والصفات التي منحته الصيرورة اياها: فالوجود يعطيه قوامه الذي هو به موجود ، والصيرورة تعطيه خصائصه العامة وصفاته الخاصة ، أي الخصائص التي يشترك بها في نوع أو جنس ينتمي إليه والصفات التي يتفرد بها من دونها جميعاً . ويكون هذا نتيجة التقاء موجود بموجود أو أكثر . وهو قد يكون عارضا وقد يكون جوهريا . ولهذا فهما يتفاعلان تفاعلا لايلبث ان يزول بافتراقهما ، أو يستحكم فيكونان موجودا جديدا ، يظل قائما ما لم يعرض عارض يؤدى إلى فساده . وهاتان حركتا الكون والفساد والتغير اللتان اشار اليهما ارسطو . ومن هنا كانت الموجودات الجزئية عرضة للكون والفساد ، وكان الوجود المشخص بما هو كذلك ، بمعزل عن الكون والفساد . وهذا يعني ، ان مايكون ويفسد هو فيه ، وانه هو ذاته لايكون ولايفسد .

٢/١/١١ بيد ان الصيرورة وما يتبعها من كون وفساد وتغير تتضمن معنى الامكان : امكان التغير لموجود جزئي من حال إلى حال ، وامكان كون موجود جزئي بعد ان لم يكن ، وامكان فساده بعد كونه. وهذا يعني ان الصيرورة هي الامكان الذي يتحول به الوجود المشخص إلى حوادث وموجودات جزئية ، وانها لاتقف عند هذا الحد، بل تتابع حركتها في صيرورات جزئية ، هي امتدادات مغايرة للصيرورة الكبرى .وهذا يبين ان الصيرورة هي أم الامكانات كلها ، منها ولدت الحياة من الجماد ، وولد الوعي من الحياة ، فكان النبات والحيوان إلى

جانب الجماد واتى الإنسان تتويجا لهذه الكائنات . ولم تقف عند هذا الحد ، بل جعلت كل هذا اجناسا وانواعا واصنافا وفصائل يتولد منها افراد مختلفون في بعض الصفات ، ومتماثلون في بعضها الآخر .

أمّا الامكان فقد كان ، لأن هناك صيرورة وتعددا ، لأن الصيرورة هي التي تحول الواحد إلى متعدد . ولهذا كان من غير الممكن الاخذ بالوجود وحده ، لما في ذلك من نفي للتعدد ، ونفي للامكان ، ونفي للحرية ، حتى لو كانت جزئية .

والحقيقة ان هناك امكانا ، لأن هناك تعددا: فالوجود وان كان واحدا ، لكنه ليس بسيطا فهو يحوى من العناصر مالا يعد ولايحصى والصيرورة هي التي حللتها منه ، وهي التي تعيد تأليفها في موجودات وحوادث ، كالتي نراها ونسمعها ونلمسها ونذوقها ونشمها الخ ... وهذا يؤدى بالموجودات إلى الكون والفسان والتغيرات الكثيرة المختلفة التي تطرأ عليها مابين كونها وفسادها . ولهذا كانت التغيرات المختلفة ممكنة مابين امكانين حديين ، هما الكون والفساد اللذان يتناولان وجود الموجود .

غير ان التعدد ليس فكرة خالصة ، وانما مرتبطة بموجودات وحوادث . ومن هنا كان مضمون الامكان وجوديا مشخصا ، لافكريا مجردا وان كان الفكر المجرد يستطيع التعامل معه . وهذا مايجعل التفكير ممكناً من ناحية أخرى ، سواء أكان استقراء أم استنتاجا أم مماثلة ، ويجعل المعرفة من ثمة ممكنة هي الاخرى . ولهذا كان من غير الممكن ان نأخذ بالوجود وحده ، كما فعل برمنيدس ، ولابالصيرورة وحدها ، كما فعل هيرقليطس ، وكان الجمع بينهما في رأينا ، أكثر مطابقة لما يجري في الواقع : فالأخذ بما يراه احدهما دون الآخر ، من شأنه ان يوقعنا في محالات شنيعة ، منها انكار الامكان والصيرورة والتعدد ، ومنها انكار العلم وقوانينة بانكار الثبات والنظام .

وإذا انعمنا النظر قليلاً ، وجدنا ان الامكان ليس مجرد تصور ذهني نسعى إلى تطبيقه في الواقع ، بل هو جملة من عناصر واشياء طبيعية ينضاف اليها تصور يلائمها على نحو من الأنحاء ، لتصبح بعد معاملتها بطريقة من الطرق ، شيئاً جديدا ماكانته قبلئذ . هكذا ابدعت الصيرورة الموجودات الجزئية ، وابدع الإنسان الادوات والاجهزة المختلفة ، وكذلك المؤسسات والنظريات على اختلافها ، الخ ... ومن هنا لم يكن الامكان مجرد تصور ، بل حتميات طبيعية واجتماعية وذهنية ينضاف بعضها إلى بعض ، لتتحقق في شيء من الأشياء ، أو نظرية من النظريات . فالامكان لايختلف عن الوجود إلا بأنه مازال شيئاً جديدا خفيا ينتظر الظهور . وهذا يعادل قولنا : انه متحقق ناقص في الوجود المشخص ومعرفة الإنسان ، وهو ينتظر الصيرورة لتقذفه وجودا متحققا كاملا منكشفا لادراكنا .

٣/١/١١ وهكذا يكون الامكان ، ولاسيما بوضعه العنصري ، هو التحقق ذاته ، وقد اتخذ وضعا تأليفيا من موجود انحل إلى عناصره الاولى ، ثم عاد فاتخذ شكلا جديدا ، أو وضعا تأليفيا من عناصر بسيطة ، سواء اكان هذا نتيجة حادث طبيعي أو وليد فعل انساني . فكل شيء أو حادث له جذوره في الوجود ، وما يطرأ هو الكون والفساد ، اذالعناصر قد تأتلف ، والمؤتلف قد يتحلل إلى عناصره . وكل هذا يحدث في الصيرورة الممتلئة ، وان كنا نتصور حدوثه في الفراغ : فما هو امتلاء في الوجود يصبح فراغا في الفكر .

بيد ان الانتقال من الامكان إلى الوجود يكون على نحوين : بالصيرورة والفعل . بالصيرورة كما نشاهد ذلك في الطبيعة كأن ينبت النبات من الأرض، وبالفعل كما يمكننا ان نوجد شيئاً من الأشياء ، كما نفعل في حياتنا اليومية كأن نصنع من كتلة من الخشب مقعدا أو صيوانا . ولكننا في بعض الاحيان ، قد نقرن بين النحوين معاً ، فنبذر الحب في الأرض ، ونترك الباقي للصيرورة ، التي تنبت الحب ، ولا تلبث ان تنمي النبتة .

ولكن إذا كان الامكان نقصا من جهة معينة ، فـان الفعـل الـذي هو كماله ، هو الذي يحوله إلى موجود متحقق من هـذه الجهـة ذاتهـا . ولهذا كان الامكان نقصا متجها إلى كمال معين من جهة معينة . نقول من جهة معينة ، لأن الكمال الذي يتحقق من خلالهـا ، قـد يعـد نقصـا من جهة مغايرة ، ويتطلب كمالا آخر مـن جهـة مغـايرة . وهكـذا إلى غير نهاية ... ولكن هذا يصدق على الموجودات الجزئية لاعلى الوجـود المشخص ، الذي يكون بما هو كذلك متحققا بكامل امكاناتـه في كـل لحظة ، على الرغم من استمرار صيرورته الدائبة ابدا.

وهذا يعني ، انه مامن امكان مطلق ، وان الامكان نسـبي دائمـاً . فإذا كان الامكان وليد حركة الصيرورة في اظهار ماكان خافيا ، بنقلـه من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، كان لابـد لـه مـن ان يتبـع هـذا الوجود الذي كان بالقوة واصبح بالفعل ، وان يكون جزئيـاً مثلـه ، أي نسبيا . بيد ان الامكان المطلق هو امكان الكل ، والكل ماكان ممكناً في يوم من الايام ، لأنه متحقق منذ ان كانت الايام . بـل انـه مـن العبـث تطبيق فكرة الامكان المطلـق علـى الصـيرورة إلا تجريـدا ، لأنهـا تحـدث بالفعل في الوجود الـذي هـو الكـل ، وحدوثهـا فيـه يـؤدى إلى صـدور الموجودات الجزئية عنها ، بظهورها من اعماق الوجود بعد خفاء . ومن هنا كانت الصلة وثيقة بين الممكن عقلا ، والمتحقـق فعـلا ، إذإن الأول هو الصورة المجردة للثاني ، وهي تنوب منابه في التفكير .

٢/١١ وهكذا يمكننا ان نقول : ان الوجـود موجـود ولانستطيع ان نثبت له صفة غير وجوده . هذا إذا جاز لنا اصلا ، ان نعـد الوجـود صفة ! ولكننا اضطررنا إلى استـخدام هـذا التعبـير ، لأننـا لانسـتطيع ان نثبت الوجود بغير نفسه ، مادام هو أساس اثبات ماعداه . ولكن ، ترانا الم نفعل مافعله اؤلئك الذين يتكلمون على ماهو سبب ذاتـه؟ اننـا نـرى ان هناك وجه شبه بين الناحيتين . ولكننا نعده شبها خارجيا ، ولانثبت ماوراءه من مضمون فنحن نعبر عن وضـع الوجـود بصـرف النظـر عـن

سببية يتضمنها هذا القول ، إذ اننا نعتقد ، ان السببية أمر لاحق على الوجود ، وليست امرا سابقا عليه ، ليمكن تطبيقها بصدده ، والسؤال عن سببه . وهذا كاف في رأينا ، لسقوط السببية الذاتية في التفكير الفلسفي .

وهذا يعني ، انه مامن موجود هو سبب ذاته : لأن السببية الذاتية تنطوي على تناقض في الحدود، فالسبب والمسبب شيء واحد من جهة اولى ، والموجود وعدمه شيء واحد من جهة أخرى : فالموجود موجود بما هو سبب ، ومعدوم بما هو مسبب في مرحلة اولى ، لكي ينقلب إلى موجود بما هو مسبب ، ومعدوم بما هو سبب ، في مرحلة تالية . وذاكم هو السحر بعينه !

ومع ذلك ، هناك سببية تصح على كل ماهو جزئي ، هي الصيرورة: انها هي السبب الأول ، ولولاها لما حدث حادث ، ولما وقع فعل . وبما انها صيرورة الكل ، كان لابد لها من ان تكون ازلية ، وان تبقى ابدية . ومن هنا كانت مرجع الزمان في تواليه ولاتناهيه ، أي ان كل مايحدث في الزمان بسبب ، لابد له من ان ينتهي بسلسلة الاسباب المتولد عنها ، إلى صيرورة الوجود ، التي هي السبب الأول لكل مايكون .

والحقيقة ، إذا كانت الصيرورة هي السبب الأول لكل موجود كان الوجود المشخص هومصدره الذي لامصدر غيره . وهذا يعادل قولنا : انه مامن سببيه ذاتية . وإذا حاولنا ان نتساءل على النحو ذاته ، عن سبب الوجود أو الصيرورة ، لم يكن هناك مسوغ لهذا السؤال ، لأن مايحدث حينذاك ، هو نقل مشروعيه السؤال من مجال الجزء إلى مجال الكل . وبذلك يتم الانتقال مما هو مشروع إلى ماهو غير مشروع .

وهذا ينتهي بنا ، إلى انه ليس هناك مبدأ وراء الوجود ، فهو المبدأ الأول الذي يستند إليه كل مبدأ . انه المبدأ الوجودي الكامن وراء كل

مبدأ معرفي ، أو المبدأ المشخص الذي يستند إليه كل مبدأ مجرد . وهذا ماجعلنا نرى في مبدأى الهوية والعلة الكافية مبدأين وجوديين ، يسند كل منهما مبدأين مجردين : فمبدأ الهوية يسند مبدأى عدم التناقض والثالث المرفوع ، ومبدأ العلة الكافية يسند مبدأى السببية والغائية .

-١٢-

١/١٢ وهكذا يكون هناك الاجدوان قبل صدور أي موجود جزئي عنه ، وهو يتحول إلى وجود مشخص بمجرد صدور الوجدان عنه ، وبجزيئه إلى موجودات جزئية وهذا يكون بفضل الصيرورة التي تتولد عنها الموجودات والحوادث ، وهي تكون بمجملها ماندعوه الواقع . غير ان الموجودات ومايطرأ عليها من حوادث ، على قسمين : الأشياء بما هي كائنات غير حرة وغير عاقلة ، والوجدانات وهي الكائنات الحرة العاقلة.

١/١/١٢ وهكذا يكون الواقع كل ماينتج عن الصيرورة من أشياء وحوادث ، ووجدانات وافعال ، في لحظة من اللحظات . ومن هنا كان الواقع واقعين : واقعا يخضع للحتمية المطلقة ، وواقعا ترتبط فيه الحرية بالحتمية . الأول واقع الأشياء والحوادث ، والثاني واقع الإنسان والافعال . ولكن كل هذا ينتهي إلى الحتمية المطلقة ، إذ ان الحرية الإنسانية قصيرة المدى ، وهي تنقضي بانقضاء الفعل الذي مايكاد ينتهي، حتى يتحول إلى حتمية مثل سائر الحتميات .

وهذا يعني ، انه مامن فعل خالص ، لأنه مامن صيرورة خالصة : فالصيرورة من شأنها ان تخلف موجودات جزئية وراءها ، تترك كلا منها لصيرورتها الخاصة . والموجود العاقل المريد لايختلف عن سائر الموجودات إلا بأنه يقوم بأفعال ، ولايخضع كليا للحوادث دائماً . ولكنه محدود في وجوده وفي فعله بالموجودات الاخرى وحوادثها افعالها . وهذا مايجعل فعله غير خالص . انه مامن شيء خالص غير

الوجود على حدته والصيرورة على حدتها . وهذا لأنهما مجردان ، أي لأنهما فكرتان أمّا الفعل فيبقى غير خالص، لأنه تابع لها في تحققه ، ولأنه صادر عن الإنسان في اصله .

والحقيقة ليس صدور عدد من الموجودات الجزئية عن الصيرورة يوقفها عن الحركة بين صدور وصدور ، فحركتها دائبة دائمة . ولكن مجرد صدور احدها عنها ، يخلق فيه نزعة انفصالية إلى حد ما ،تسببها اللحظة والمكان الخاصين اللذين يخلعان عليه تفرده واستقلاله . ولكن هذا لايستوجب انعزاله عن تيار الصيرورة التي تقيم علاقات بينه وبين الموجودات الجزئية المحيطة به من جهة ، وبينه وبين الوجود من جهة أخرى . ولكن شتان بين علاقة وعلاقة: فعلاقة شيء بشيء هي علاقة حتمية ، وعلاقة وجدان بشيء أو وجدان آخر ، هي علاقة فعل أي علاقة حرية بحتمية أو بحرية .

وهكذا يكون كل شيء مستقلا عن كل شيء ومرتبطابه في الوقت ذاته . ولكن الحتمية البحتة تكون الرباط حينا ، والحتمية الموجهة بالفكر والحرية تكون هي الرباط حينا آخر . وهذا وذاك ما كان لهما ان يكونا لولا الوجود وصيرورته ،إذ ما من علاقة مطلقة إلا علاقة الوجود بالصيرورة ، وكل علاقة بين موجود جزئي وموجود جزئي آخر هي علاقة نسبية ، ولاتخرج من نسبيتها إلا بارتباطها بالصيرورة الكبرى في حضن الوجود ، حيث تتساوى نتيجة الفعل الحر ونتيجة الحادث الطبيعي ، من حيث الحتمية .

ومن هنا كان هناك طريق واحد في الخلق ، هو الطريق من الوجود إلى الموجود الجزئي ولم يكن الاتجاه المعاكس صحيحا : فالموجود الجزئي يجد مقوماته في الوجود ، وليس الوجود هو الذي يجد مقوماته في الموجودات الجزئية . وهذا يجعلنا نرى ، ان حركة الصيرورة الكلية تتجه من المعقد إلى الاقل تعقيدا .

١/١٢ غير ان الموجودات الجزئية ، إذا كانت جميعها تتبع صيروراتها فهي تتبعها على انحاء مختلفة ،وفقا لكونها مجرد أشياء أو كائنات حية نباتية أو حيوانية أو انسانية .ان الحيوان من بينها جميعا يتميز بمركز توجيه ذاتي أمّا بالغريزة أو بالعقل ، والإنسان وحده يتمتع بالعقل من بين انواع الحيوان . ومن هنا كان وحده على الرغم من خضوعه للصيرورة ، يفيد منها لصالحه ، بتوجيه جزء منها في الوجهة التي يريد . وهذا مايعبر عن اصالة الإنسان الحقة ، التي هي نوعية بعامة، والتي يمكن ان تتخذ صورة الاصالة الفردية بخاصة .

وهكذا كان كل مايجري في الوجود ، يجري من دون وعي يعيه، إلى ان قذفت الصيرورة من صلب الوجود كائنا حرا عاقلا هو الإنسان الذي كان بامكانه ان يعي الوجود وصيروته وموجوداته والعلاقات القائمة بينها . عندئذ اصبحت الصيرورة والوجود وما ينتج عنهما من موجودات تدرك على مستويين : وجودى ومعرفي ، واصبح بامكان الكائن الواعي ان يتابع بصيرورته الإنسانية ، عملية الخلق فيبدع بفكره وارادته ، عالما حضاريا ، يقيمه فوق العالم الطبيعي ، منشقا عنه ، وقائما على اساسه . فانضافت صيرورة جديدة إلى الصيرورات الجزئية الاخرى الكثيرة ، المتحركة في تيار الصيرورة الكبرى . ولكنها كانت من بينها جميعا اهمها اطلاقا ، إذ كانت وحدها مرشحة لتغيير معالم العالم الطبيعي .

وبهذا يبدو ان الصيرورة مبدأ تجزيء ، وانها لاتنتج غير الموجودات الجزئية ، سواء الأشياء والوحدانات الفردية . غير انها فضلا عن ذلك ، توزع ثراءها الذي لايتناهى على الأشياء المختلفة ، وتزود بالمواهب المختلفة ، الافراد المختلفين . ومن هنا كانت هي التي تتيح فرص التلاقي بين الأشياء والأشياء وبين الافراد والأشياء ، وبين الافراد

والافراد ، فيكون التطور الطبيعي ، والبناء الحضاري والتواصل الإنساني. وهذا يبين ان ماتبدؤه الصيرورة من تطور طبيعي يأتي الإنسان ويستكمله بالبناء الحضاري والتواصل الإنساني.

ومن هنا لم يكن الإنسان مرتبة من مراتب الطبيعة فقط ، بل المرتبة التي تستكمل ذاتها بها أيضاً . انه الامكان الكبير ، الذي يتحول إلى التحقق الحضاري الكبير .

٢/١٢ والحقيقة ، إذا كان الإنسان هذا الامكان الغني الذي قذفته الصيرورة بين الموجودات الكثيرة المختلفة التي قذفتها ، كان لابد له من ان يخرج من القوة إلى الفعل ، ما لايمكن للصيرورة الطبيعية ان تخرجه بحركتها . وهذا مايدفعنا إلى ان نتوقف عند الامكان عموما ، وعند الامكان الإنساني على وجه الخصوص .

١/٢/١٢ غير ان الناس عموما يفكرون في امكان مجرد، يبقى هو هو انى اتجهنا ، وفي أي زمان كنا . ولاشك ان عالم الامكان الذي يلجؤون إليه في تفكيرهم ، ضرورى لفهم الواقع والتصرف حياله . ولكن عده كل شيء هو الخطأ بعينه ، إذ ان الامكان لكي يتحقق ، لابد له من ان يتخصص في حتمية مواتيه للفعل الذي نزمع القيام به . فإذا كان فكريا ، كان بحاجة إلى حتمية فكرية ، وإذا كان عمليا ، كان بحاجة إلى حتمية عملية . وهو في هذا المجال أو ذاك بحاجة إلى تخصيص الحتمية تخصيصها اللازم .

والحقيقة ان الامكان مقترن دائماً بوجود الموجود ولايكون خارجه أو سابقا عليه ، إلا بالنسبة الينا في مانتصوره ومانفعله . عند ئذ يمكننا ان نتصور ماهية تمثال نحن مقدمون على صنعه ، فندخلها إلى كتلة الرخام التي في تصرننا في سبيل تحقيق هذه الغاية . وهنا لابد لنا من ان نلاحظ ان فعلنا توسط الطرفين ، فنقل الامكان إلى الوجود ، ولكن بحتمية متخصصة هي الرخام ، وكان من الممكن ان تكون من النحاس أو الابنوس الخ..الخ ... ولكنه لم يكن بالامكان صنع تمثال من

افكار ، إذ ان هذه إذا كان لها ان تصنع فهي لاتصنع إلا فكرة التمثال، أمّا التمثال ذاته فلا . وهذا يؤيد ماذهبنا إليه من وحدة النظر والعمل ، التي طالما اشرنا اليها . ولكن تحويل الماهية إلى موجود ، لايمكن ان يكون إلا في الامور الصناعية أو الفنية كصناعة الكرسي أو نحت التمثال. أمّا في الامور الطبيعية ، فهو غير ممكن إلا في النوع الواحد أو الصنف الواحد ، بالتلقيح ، مثل اكساب البرتقال الحامض حلاوة البرتقال الحلو . وهذه العملية كانت ممكنة ، لأنها استخدمت التفكير بالماهية في تحويل بعض صفات الموجود. فالتفكير هو البعد الذي نقيمه بيننا وبين الوجود للتعامل معه تعاملا حرا ، مستخدمين عناصره أو مرموزاته للتأثير في حقيقته الفعلية ، وتبديله حالا غير حاله. وهذا ما يجعل من فكرة الامكان وسيلة لنقل الموجود من وضع إلى وضع ، أو من صورة إلى صورة ، أو تحويل عدد من الموجودات إلى موجود آخر هو تأليف بينها. بيد ان الفكر ليس مستقلا عن الوجود فهو يلاحظ صيرورته ، ويتلقى دروسها المبدعة ، التي لايقف بجرد مشاهد سلبي أمام ابداعاتها ، بل يتجاوزها إلى ابداعات من عنده ، ماكان للصيرورة ان تأتي بها لولاه . فكأن الوجود يتضمن الفكر بالقوة، وما على الذهن إلا ان يستخلصه منه . ان الوجود بتوليده الموجودات الجزئية بحركة صيرورته وبتغييره صور هذه الموجودات صورة بعد صورة ، انما يكشف عن غنى امكاناته ، التي باستطاعة الذهن ان يستوحيها على انحاء مختلفة.

٢/٢/١٢ وهكذا يبدو ان الممكن هو المتحقق على صورة من الصور ، وقد تحول إلى صور أخرى لم تكن له . ولهذا كان تحولا بالصيرورة من موجود إلى موجود آخر ،كتحول الماء إلى بخار بفعل الحرارة ، أو جليد بفعل البرودة : فالماء هو موجود وقد تحول إلى موجود آخر هو البخار تارة والجليد تارة أخرى . وبهذا نرى ان الممكن ليس شيئاً آخر غير حركة الصيرورة في تداولها الموجودات

الجزئية ونقلها من حال إلى حال . وماطرأ على الأشياء من امكان بتأثير الصيرورة ، يمكن ان يطرأ علينا، ولكن من خلال حرية فعلنا في بعض الاحيان . وهذا يحولنا من حال إلى حال .

وهذا يعني ، ان الامكان ليس فكرة خالصة ، بل فكرة مقترنة بالوجود : فالامكان وجود بالقوة في طريقه إلى ان يصبح وجودا بالفعل. ولهذا كان وجودا من ناحية ،وفكرة من ناحية أخرى . ومن هنا كان مقولة معرفية ننتقل بها من الجهل بشيء كان خافيا عن علمنا، ثم ظهر ، فأخذنا علما به . وحينما نوحد بين الوجود الخفي والامكان نجعل من وظيفة الذهن الكشف والتجريد ، وتلكم هي آصرة القربى بين الوجود والمعرفة .

وبهذا نجد انه ما من امكان يتحقق في موجود من الموجودات إلا إذا كان بينه وبين وجوده هوية توحد بينهما . ولكي يحدث ذلك ، يجب ان يكون هناك تآلف وجودى بين عناصر الموجود ، يقابله ترابط منطقي بين صفاتها . ولهذا كان الموجود قابلا للتعقيل ، وبالتالي معقولا.

-١٣-

١/١٣/بيد أن الوجود المشخص كائن فريد ، ليس نوعاً أو جنساً فهو نسيج وحده ،ومن هنا كان لايخلف بحركة صيرورته غير الموجودات الفردية . ولهذا لانجد فيه غير الافراد التي لاتتماثل في صفاتها كلها . والحقيقة ان تماثلها في هذه الصفات جزئي، وسر ذلك يرجع إلى الصيرورة التي هي عناق الزمان والمكان اطلاقا،وعناقهما في هذه اللحظة وهذه النقطة نسبيا ، حيث يفصح الوجود عن مكنون حقيقته بالصيرورة : فالوجود هو الباطن الذي يتجلى من خلال الصيرورة ، والصيرورة هي الظاهر الذي يكشف اسرار الوجود ، ويفشي مكنونات حقائقه . لهذا كانا حقيقتين مجردتين لحقيقة مشخصة واحدة .

١٣/١/١ غير ان الصيرورة تؤخذ في مجردها الزمان ، الـذي يجد مجراه في سرمدية الوجود . فمن هذا وذاك يكون الواقع الذي هو صورة الوجود أو صـورة احـد اجزائه في فـترة مـن فـترات الزمـان . وفي هـذا يكمن سر تطور الواقع المستمر : فالصيرورة هي التي تستحث تغيراته .

ومن هنا كان الوجود مرنا قـابلا للتشـكيل ، وكـانت صيرورتـه هي التي تشـهد علـى ذلـك .انهـا بحركتهـا الدائبـة الدائمـة تشـكل منـه مالايحصى من الموجودات الجزئية ، وتخلع عليها صورا مختلفـة متعاقبـة ، فتغير من ملامحها وملامح الوجود ذاته . ولهذا قلنـا : ان الصـيرورة هـي أم الامكانات كلها . انهـا هـي الـتي تجعـل الموجـودات تتمـاثل وتتبـاين معاً،وهي التي تمكننا مـن تغيـير صفاتهـا وتشـكيلها كيـف نشـاء ضمـن حدود طبيعتها . وهذا يبقى في حدود جزئيتها . ومن هنـا كـان تماثلهـا وتباينها جزئيين ، وكانت الجماعـات أو المجموعـات الـتي نؤلفهـا منهـا تكشـف عـن خصـائص مختلفـة احيانـا ، وان كـانت متشـابهة المظـاهر والاشكال . بيد ان اختلافاتها في المظاهر والاشكال ، لاتعني اختلافا في الخصائص . ولهذا كان من الممكن ان يصدق عليها أمر وهي جماعـات أو مجموعات من دون ان يصدق عليها هو ذاته وهي افراد .

وهذا يبين بما فيه الكفاية ، ان الوجـود بمـا هـو مشـخص ، ليـس سـببا لاعاقـة انجازاتنـا الإنسـانية وابداعاتنـا الصناعيـة والفنيـة ، ومؤسساتناالاجتماعية ، وانمـا كـان علـى خـلاف ذلـك ، معينـا لنـا في اعمالنا الكثيرة المختلفة . ولكننا نظـل علـى الطريـق ، وتظـل الصـيرورة هي مطيتنا إلى اعمالنا وغاياتنا . وكوننا على الطريق يعـني كوننـا أيضـاً في صيرورة شبيهة بالصيرورة التي نمتطيها . وهذا يعني أيضـاً ، ان الكـل في صيرورة وكل مايحدث لنا مرتبط بمـا يحـدث فيـه ، وكـل مانسـتمده للقيام بأفعالنا مستمدمنه ، وان كنا نطبعه بطابعنا الشخصي، ونجعلـه في لحظة من اللحظات ، معبرا عن شخصيتنا .

وهكذا نجد اننا مندرجون في صيرورة الوجود بحكم اندراجنا فيه اننا في نقطة اندراجنا هذه تتفاعل صيرورتنا مع صيرورة أي موجود نلتقي به ، كائنا ما يكون ، وعلى أي نحو يكون . ومن هنا كان هذا التلاقي مزيجا من الانفعال والفكر والنزوع ، لايلبث ان ينجلي عن فكرة كبح فيها النزوع ، أو عن فكرة توجه النزوع إلى تحقيق غاية معينة .

٢/١/١٣ وبهذا يبدو ان ماهو ابدى هو الصيرورة الكلية ، وان الأفعال والحوادث زمانية تنقضي بمجرد تحققها . وهي ماكان لها ان تتحقق لولا الصيرورة .وهذا لأن الحوادث اجزاؤها و لأن الأفعال تركب متنها، من اجل التحقق بحركتها .

هذه الجزئية تنطبق علي انا ذاتي بما انا جزء من هذا الكل ، له صيرورته الجزئية الخاصة ، التي تمتطي متن صيرورة الكل . انني تقاطع المكان والزمان ، منه انطلق في رحلة الحياة ، متنقلا من آن إلى آن ، ومن نقطة إلى نقطة ، اصنع تاريخي واكتشف ابعاد الكون. وبين حين وحين يستوقفني الأشخاص وتشغلني الأشياء . ولكنني سرعان ما استيقظ على احساس داخلي ، اشعر معه انني ضائع مضيع ، وانني اصبحت غريبا عن نفسي وعن الوجود ، فيحملني الحنين معه إلى الوجود الذي ضيعته بذهولي ، والذي به دوامي الحقيقي . عندئذ اصبح واياه واحدا يتردد في انفاسي ، ويخفق في قلبي ، ويتسلل في كل خلية من خلاياي ، فأهتف في جذل لايدانيه جذل : انا الوجود !

تلكم هي البداية الحقيقية للتفلسف : البدايةالتي اصبح بها الاحدوان واعيا ذاته . لقد استرد ذاته من الضياع في الموجودات الجزئية ومن الانسياح مع آنات الزمان المتخارجة والمنفصل بعضها عن بعض. وبهذا يتحقق الوجود الواعي بالفعل ، وياطالما كان بالقوة !

٢/١٣ لقد اعتقد الفلاسفة بأن مانقوم به يغيب في اللحظة الحاضرة التي تفوت بانقلابها ماضيا لن يعود ابدا . ولكن مافات، حقا

هو اللحظة الحاضرة من حيث هي جزء من الزمان الفـارغ ، وبقـي اثـر فعلنا في الموضوع الذي كان هدفنا منه في هذا العالم القـائم ابـدا ، بقـي في الصيرورة حتمية طبعت موضوعها بطابع لايمكـن ان يمحوه إلا فعـل أو حادث جديد . ومن هنا كان الماضي عدما بالنسبة إلى معرفتنا فقط، وظل بالنسبة إلى الوجود قائما لايريم . وكذلك المستقبل ، فهـو ليـس عدما إلا بالنسبة إلى معرفتنا . أمّا مـن ناحيـة الوجـود فهـو قـائم فيـه ، ينتظر بروزه إلى سطحه ، ليصبح موضوعا لمعرفتنـا : فالمـاضي والحـاضر والمستقبل كلها تتعانق معاً في حضن الوجود . وهذا يعـني ، ان المـاضي والمستقبل من عالم المجهول ، وليسا عدما بالمعنى الصحيح للكلمة .

والحقيقة اننا لاندرك الوجود من خلال الزمـان ، وانمـا استمرارنا في سيلان الصيرورة هو الذي يعطينا الشعور بالزمان : فنحن لانحمل في الحقيقة معنا غير الحاضر الذي يرافق صيرورتنا الجزئية . ولكـن انزلاقهـا مع الصيرورة الكلية هو الذي يجعلنا من جهة نخلف وراءنا شـيئاً ندعـوه الماضي ، ويجعلنا من جهة نتوقع شيئاً آخر يأتي نحونا ، ندعوه المستقبل. وهذا يعني ، ان مانشعر به مباشرة هو لحظتنا الحـاضرة ، ومـا نشـعر بـه على غير مباشرة هو الوسط المتغير من الوجود المشخص والـذي يعطينـا الشعور بالزمان . ومما يدل على ذلك ، اننا نحسب عمرنا الـذي نقضيـه بين الميلاد والموت به . فما نعايشه فعلا هو الصيرورة ، أمّا الزمان فيظل الغلاف المثالي الذي يبدعه ذهننا ، متصورا انها تجري فيـه . ومالشـعور بالفراغ الـذي يمثلـه إلا لأنـه ليـس شـيئاً مـن دون الصـيرورة : فـالفرح والحزن والالم والقلق الخ ... التي نشعر بها هي صيرورتنـا الذاتيـة وهـي تحتك بالصيرورات الاخرى في حضـن الوجـود ، ومالزمـان إلا الوعـاء الفكري الذي يخيل الينا انها تحدث فيه .

كان انتباهي موجها اليها في تشخيصها ،انني ادرك الأشـياء في الحـاضر، وإذا فهذا انطلاقاً من المجال المشخص الذي يجمعني بها في هالة التجريد، التي تحيـط بالمجال المشخص، فيحيل الي استمرار التشخيص في الوجود كلـه. وممـا يزيـد

اعتقادي رسوخا بتشخيص الوجود ، ان مجال ادراكي المشخص يمكنه ان يتحرك بتحرك انتباهي أو بانتقالي في المكان . وهذا يعني ، أن الشيء المشخص يدرك بادراك مشخص في مجال مشخص يتحرك ليشمل الوجود كله . وهذا يدل على أن ماندركه في الحاضر وحده مشخص ، واننا مانكاد نلتفت منه إلى الماضي ، أو نتطلع منه إلى المستقبل ، حتى يبدأ التجريد . ولكن يظل هناك انطباع ملازم بأن المجرد ليس إلا غلافاً للمشخص .

وهكذا يبدو لنا أن الوجود لايمكن أن يكون حاضراً لنا ، لأننا حاضرون فيه ، ولأن ما هو حاضر لنا هو موجوداته الجزئية . وشتان بين موجوداته الجزئية وبينه ! والحقيقة أن حضوره حضور تجاوز نشعر معه ، أنه ليس بالنسبة إلينا فقط ، بل بالنسبة إلى موجوداته جميعاً . فما دمنا فيه ، فإن حضوره لا يكون إلا أن يكوم كذلك . ولكنه أساس حضورنا وحضور موجوداته جميعاً . وفي هذه الحال يكون حضوره وحضورنا وحضور موجوداته فيه ، بداية التجريد الذي هو في أساس كل تجريد .

- ١٤ -

١/١٤ وبهذا يبدو أنه لا بد للصيرورة من أن تتكشف عن موجودات جزئية ، إذ إنها حركة الوجود ، ولا يتكشف عن الوجود غير الوجود . بيد أنه شتان بين الوجود المشخص والموجود الجزئي : فالأول إيجابي لا تداخله السلبية بوجه من الوجوه ، ولا يمكن إعدامه على أي نحو كان ، والثاني تداخله السلبية بوجه من الوجوه ، ويمكن انتقاله من الوجود إلى العدم .

١/١/١٤ : لهذا كانت صيرورة الموجودات الجزئية تنتهي إلى العدم، خلافاً للوجود المشخص الذي يبقى أبداً ، ولا يطاله العدم . انها

تنتهي بما هي هذا الموجود أو ذاك ، إلى العدم ، ولكن لكي يعود هذا الموجود المعدوم فيتحقق في موجود آخر مغاير ، لا بد له هو أيضاً ، من أن يخضع للدورة التي مر بها الموجود الأول . وهكذا باستمرار ...

والحقيقة أنه ما دام هناك وجود مأخوذ بحركة صيرورته ، يظل هناك خلق متجدد وفناء دائم ، ولكن بالإضافة إلى الجزئيات الخاضعة للصيرورة ، وليس بالإضافة إلى الكل ، وهذا يعني ، أن الكمال هو الصورة الملازمة للوجود ، فهو في حالاته التي تجعله عليها صيرورته مرة بعد مرة ، يبقى كاملاً لا ينقصه شيء ، ولا يزيده شيء . ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الموجودات الجزئية ، التي تتغير صورها ، وتكون عرضة للكون والفساد . فكونها وفسادها لا يمكن أن يفهما من دون الوجود المشخص ، فهي منه تكون ، وفيه تفسد .

والحقيقة أن ما ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، إنما ينتقل بالصيرورة . وكذلك هو أمر ما ينتقل من الكون إلى الفساد : انه يفسد بما هو موجود مركب ، ولكنه يبقى بما هو عناصر . ومن هنا كان العدم يطرأ على المركب بما هو مركب ، ولا يطرأ على العناصر بما هي عناصر . وهذا يستتلي أنه يتطرق إلى الصورة لا إلى المادة ، التي تظل بما هي عناصر باقية ابدا .

٢/١/١٤ وهذا يبين أن الوجود المشخص غير محدد ، وأن التحديد يتناول الموجودات الجزئية في غضون فترة محددة . إن عدم التحديد في الوجود المشخص ينجلي عن ثراء تمثله صيرورة مبدعة تخلف وراءها أعداداً لا تحصى من الموجودات الجزئية ، هي محدودة طبعا في المكان والزمان .

وما دامت الصيرورة هي في أصل كل إبداع ، لم يكن من المنطق في شيء طرح مسألة الإبداع خارج الوجود المشخص ، وبالتالي قبله، إذ الوجود المشخص بما هو كل ، لا "قبل" له : فالـ قبل" والـ "بعد" يصحان على الجزء ، ولا يصحان على الكل .

غير أن الخلق والعدم يظلان جزئيين ، كما بيناه ولا يصحان على الوجود المشخص ، فهو الكل في سرمديته ، لا بدء له ، لنقول عنه : انه خلق خلقاً كلياً ، ولا نهاية له ، لنقول عنه : أنه يفنيه عدم كلي . ومن هنا كانت فكرة الخلق من عدم ، فكرة زائفة . إنها زائفة أولاً ، لأنها تقايس الكل مقايسة الجزء : فالجزء هناك ما يشاركه الوجود ، ويؤثر فيه ، فيخرجه من عدمه إلى وجوده . وهذا لا يجوز على الكل الذي ليس معه سواه ، ليفعل به هذا الفعل ، ويؤثر فيه هذا التأثير . ومثال الجزء هنا هو البيت ، ومثال الكل هو الوجود المشخص : فالبيت من أجل أن يوجد ، لا يفترض البناء فقط صانعاً له ، بل يفترض أيضاً مواد البناء وأدواته المستخدمة فيه . وهذا مستحيل على الوجود المشخص بما هو الكل ، لأنه بما هو كذلك ، ينفي وجود أي شيء خارجه : ينفي الصانع والمادة المسبقة والأدوات كذلك فالبيت من أجل أن يعدم ، تكفيه عوادي الزمان المتواجدة معه ، حتى تعدمه بما هو بيت. أمّا الوجود المشخص ، فعوادي الزمان فيه ، وليست معه ، حتى تأتي عليه بما هو موجود مشخص . وهي زائفة ثانياً ، لأنها تثبت العلة وتنفيها ، تثبت التسلسل وتنفيه ، في وقت واحد معاً ، انها تقول بالعلية وتنفيها أولاً، حينما تثبت لكل جزئي علة أوجدته ، وتنفي هذه العلة عن موجد هذا الوجود . ثم انها تثبت التسلسل وتنفيه ثانياً ، حينما تخضع ما يجري في هذا العالم لسلسلة من العلل التي يتولد بعضها عن بعض ، وتقف بهذا التسلسل عند علة أولى لا علة لها ، فتقع في التناقض : إذ إن علة لا علة لها تفترض النقيض ونقيضه ، تفترض وجود الموجد وعدمه معاً : فالعالم الذي انتهى عنده تسلسل الحوادث ، موجود أوجده موجد ، ولكن موجده ليس له موجد غير نفسه ، أي كان موجوداً بما هو علة ، ولم يكن موجوداً بما هو معلول .

وهكذا يبدو أنه ما من خلق من العدم ، لا بالإضافة إلى الكل ولا بالإضافة إلى الجزء ، فكل خلق هو في الصورة والتكوين فقط ، وهو بما

هو كذلك ، يتناول الجزئيات ، ولا يتناول الكل ، إذ إننا حينما نقول عنه : أنه يتناول الكل ، نقع في التناقض في حد الكل ، جاعلين منه اثنين ، أي خالقاً ومخلوقاً ، ومن ثمة ليس كلاً .

وهذا يعني ، انه ما من عدم بالمعنى الكامل للكلمة ، فهو مجرد معنى عقلي لا مقابل حقيقي له : انه عدم الشجرة في البذرة وعدم البذرة في الشجرة، أي الوجود بالقوة الذي حدثنا عنه أرسطو قبل أن يصبح وجوداً بالفعل، أو الوجود بالفعل الذي كان في صورة أخرى من صور الفعل أي البذرة والشجرة ، وكلتاهما وجود بالفعل . أمّا العدم بالنسبة إلى إحداهما أو الأخرى فليس إلا معنى طرأ عليهما من العقل ، إذ جعل من البذرة عدم الشجرة ، ومن الشجرة عدم البذرة . ولكن ما صدق على الجزء ، لا يصدق على الكل .

٢/١٤ بيد أن العدم الجزئي يمكن أن يكون مطيتنا إلى إبداعاتنا الإنسانية ، كما هو مطية لإبداعات الصيرورة . والحقيقة أن الأمر يتعلق بفرص الانفصال التي تتيحها الصيرورة ، وبتجريدات الذات التي تعي هذا الانفصال والعلاقات البديلة التي يمكن أن تحوله إلى اتصال مبدع على نحو من الأنحاء . فالانفصال ليس شيئاً سوى الصيرورة وهي تعمل في الاتصال .

١/٢/١٤ وهذا ما جعل الإنسان يستطيع أن ينفذ من خلال الصيرورة الكبرى والصيرورات الجزئية إلى عملية الخلق ، فيحصل معرفة تمكنه من ممارسة الخلق العلمي والفني في المجالات المتنوعة إمكاناً ، وإن كانت قدرات هذا الفرد أو ذاك لا تسمح له بذلك ، إلا في مجال دون مجال .

ومن هنا كنا نستطيع التعامل مع الوجود ، وهو وحدة المادة والفكرة ، نظرياً وعملياً : نظرياً بتحويله إلى فكرة ، وعملياً بتحويله إلى أشياء مصنوعة؟ومن هنا كان بإمكاننا أيضاً ، ان نحول الفكرة إلى شيء،والشيء إلى فكرة.وهذا يرادف قولنا:إن بإمكاننا أن نحول العلم إلى

تقنياء ، وأن نستخرج من التقنياء الأسس العلمية التي بنيت عليها . بيد أننا إذ نفعل هذا أو ذاك ، نظل نتحرك في الكل ، الذي يتجاوزنا نظرياً وعملياً معاً ونظل عاجزين مهما فعلنا عن استنفاده إن نظرياص أو عملياً .

ومع ذلك ، لا يمكننا أن نقول عن أعمالنا : إنها أكمل من إبداعات الصيرورة . فنحن لا يمكننا أن ننظر إلى أحد أعمالنا على أنه كامل ، إلا إذا اقتصرنا في حكمنا عليه ، على مقصدنا منه في ظرف معين . وهذا يجعله نسبياً في كماله ، أي ناقصا . ويبدو هذا بجلاء ، إذا تركناه يأخذ مجراه في سياق الصيرورة ، وراقبنا ما سيؤول إليه على المدى البعيد : فهو يظل ناقصاً في ذاته ، إلى أن تلفه الصيرورة في دوامتها ، فيصبح جزءاً لا يتجزأ منها ، ويبلغ كماله بها . عندئذ تجد الحرية كمالها بالحتمية ، لا أية حتمية جزئية ، بل الحتمية الكلية الكبرى. وإذا كنا نبحث في الإنسان عن الحرية ، خلافاً للكون الذي نتطلع فيه إلى الحتمية فإننا سرعان ما نتبين ، ان حرية الإنسان التي نبحث عنها ، ترتبط في تحقيقها بحتميات جزئية ، لا بد لها هي الأخرى ، من أن تفضي إلى الحتمية الكلية الكبرى .

٢/٢/١٤ غير أن الإبداع يلامس تجربتنا اليومية : فحينما نستيقظ كل صباح ، لا نأتي بالتأكيد من العدم إلى الوجود ، بل من عالم خلفناه خلف سباتنا ، لنعود ونجد أنفسنا فيه ، وأننا لم نغادره ، وهو يكاد لا يقدم لنا شيئاً لم نألفه ، حينما انصرفنا عنه إلى نومنا . انه بالتأكيد أيضاً قائم هناك ، كما كان من قبل ، وان كانت صيرورته ، وما تنطوي عليه من عدم جزئي ، لا تتوقف وتظل دائبة أبداً تحمل معها إعداماتها وإبداعاتها معاً . إنه حاضر لنا بإمكاناته كما كان ، وإن كانت صيرورة الأشياء قد غيرت بعض التغيير من صورته العامة . ومن هنا كان بالإمكان متابعة أعمالنا التي بدأناها بالأمس ، بل كان بالإمكان متابعة جيلنا ما تركه له الجيل السابق .

والحقيقة إن ما نجربه في أنفسنا ، ونحن نقوم بفعل من الأفعال ، هو أن شيئاً ما في الموقف الذي نحن فيه ، يدعونا إلى التصرف بشكل أو بآخر ، ولم يحدث مرة أن انبعث فعلنا من العدم ، وإن كان لا بد لحدوثه من أن ينبثق من العدم الذي في الصيرورة . إننا منزرعون في الوجود المشخص ، وصيرورته لا تني تؤثر فينا ، وتدعونا إلى الفعل . وإذا كان من فارق بيننا وبين الموجودات الأخرى ، فهو اننا نتمتع من دونها بالإرادة ، ونستطيع أن نستغل فجوات العدم في الصيرورة ، لنوشي نسيج الوجود بخيوط الحرية المبدعة .

ومن هنا كنت في الصيرورة ، شأني شأن غيري من البشر ، أصنع ذاتي ، فهي بحكم كونها وجوداً جزئياً ، تمكنني من الانتقال بأفعالي من الوجود إلى العدم ، ومن العدم إلى الوجود ، فأصنع كل مرة من ذاتي صورة مشخصة كنت اخترتها لها . ولهذا كانت حياتي انتقالاً من العدم إلى الوجود ، من عدم أصبو إلى الخروج منه ، إلى نحو من أنحاء الوجود أصبو إلى تحقيقه في ذاتي ، وهذا ما يجعل الصورة التي أصنع بها شخصي، وليدة حريتي . وبما أنها لا تتحول إلى فعل إلا من خلال حتمية من الحتميات التي تكتنفني ، فقد كان شخصي وليد الحتميات التي تكتنفني أيضاً ، لأن حريتي تختار من بينها ، لا من سواها، ما احدد به شخصي. وبهذا يبدو أنه ما من موقف مستقل لشخصي، أو لأي شخص آخر ، إلا وهو موقف إرتباط في الآن ذاته : فنحن لسنا في العدم ، ولم نكن في يوم ما في العدم ، وإن كان العدم الذي في الصيرورة شرط وجودنا .

وهكذا نجد أن الحرية كانت انتقالاً من الوجود إلى الوجود ، لأن الصيرورة حولت الوجود إلى وجود مخلخل ، حينما ولدت منه موجوداته الجزئية . وهذا ما أتاح للفعل أن يقفز من فوق هوة العدم ، وأن يتشبث بحتمية أحد الموجودات ، ويترك أثره فيه . بيد أن الحرية حينما تقول لا ، تنطلق من رقف رافض ، أي من موقف له حتمياته

التي تناديها مطالبة بتدخلها ، مـن أجل تغييرهـا أو تعديلهـا . والموقف وحتمياته ليست عدماً .

١٤/٢/٣ ـ والحقيقة أن الفعل يبدأ من الكل ، وينتهي بالكل ، إذ إننا حينما تقوم به ، لا نستطيع أن نهمل ما يحيط به في الكل ، وحينمـا ننتهي منه ، لا نستطيع أن ننتهي منـه إلا في إطـار الكـل . ومـن هنـا لم تكن الحرية التي هي في أصله ، ناجمة من العدم . وإذا كان هناك عدم ، ففي تصورنا ، ولهذا كان الأمر انقطاعنـا عـن الفعـل أو تشبث حريتنـا بحتميتـه . وهـذا لا يعـني أننـا انقطعنـا عـن الوجـود ، ولا ان الوجـود استحال إلى عدم ، وإنما أن الفعل انتقل من موجود إلى موجود .

وهذا يعني ، ان ما يقوم الفعل به ، هو تكييف لسير الصيرورة في اتجاه مقصود ، وفي صورة معينة . فالفعل لا يختلف في هذا عن الحادث، سوى أنه خروج من الآليـة العميـاء إلى الاتجـاه المقصـود ، ومـن غيـاب الوعي إلى حضور الوعي ، في سبيل سيادة ما هو إنســاني علـى مـا هـو طبيعي ، بصرف النظر عن القيمة المتطلع اليها هنا ، مـن حيـث السـلب والإيجاب ، ومن حيث النسبية والإطلاق .

*

الفصل الثالث

تجريد المكان والزمـان

ـ ١٥ ـ

١٥/١/١ وهكذا يبدو أنه في البدء كان الوجود والصيرورة ، وانه منهما تولدت الموجودات الجزئية ، ومنها الموجود الحر الواعي الذي هو الإنسان . ولكن الموجود الحر الواعي أتى متأخراً في الصيرورة بين الموجودات ، وحين أتى ، حدث انقلاب جذري في كل ما كان ، إذ ازدوج الوجود إلى مشخص ومجرد ، وكان من نتائج ذلك ، أن أصبح للوجود صورة مجردة هي المكان ، وللصيرورة صورة مجردة أخرى هي الزمان .

١٥/١/١ ـ والحقيقة أن هذا من صنع الإنسان ، فقبل مجيئه لم يكن تجريد . انه هو الذي أوجد عالماً مجرداً جعله مجالاً لنشاطه الفكري، وان أبقى على العالم المشخص مجالاً لنشاطه العملي .

وإذا كان مجيء الإنسان انقلاباً في عالم الطبيعة ، فهذا كان لما مارسه من أفعال كثيرة مختلفة : فبمبدء الفعل يحدث ما من خلاله يتحقق وبحدوثه يتقاطع الزمان والمكان اللذين لا بد منهما لوقوع الفعل . ولكن هذا وذاك في سبيل العودة إلى المشخص من خلال المجرد ، بملاقاة الوجود والصيرورة من خلال المكان والزمان ، إذ الفعل لا يتحقق إلا

في الوجود المشخص ، ان مباشرة كما في العمل ، وان على غير مباشرة، كما في النظر . ولهذا فهو يظل مجرداً ما لم يجتز حدي المكان والزمان إلى الوجود المشخص .

وإذا أنعمنا النظر ملياً ، وجدنا أن الزمان ليس سوى الصيرورة وقد فرغت من الوجود ، وأن المكان ليس سوى الصيرورة وهي تمسح الوجود ، من دون أخذ أخذه الاعتبار . ومن هنا كان الوجود هو الذي يعطي الصيرورة قواماً ، وكانت الصيرورة هي التي تكشف من الوجود ثراءه . ولكن إنشاء فكرة المكان كان أسهل من إنشاء فكرة الزمان ، إذ إن الأولى ترتبط بالعالم الموضوعي ، بالأشياء على اختلافها، على حين أن الثانية مرتبطة بالعالم الذاتي ، بالفعل أولاً ، وبالعالم الموضوعي ، بالصيرورة ، ثانياً . وبما أننا منكبون بطبيعتنا على العالم الموضوعي ، عالم الأشياء ، كان يكفي تتبع حركة الموجودات الجزئية في كل الاتجاهات وهي تصير ، حتى يكون بالإمكان تكوين فكرة المكان . أمّا الزمان فكان بحاجة فضلاً عن ذلك ، إلى الانكفاء إلى الذات ، وتأمل فعلها وعلاقته بالصيرورة ، حتى تتكون فكرة الزمان ، أعني الزمان الموضوعي .

١٥/١/٢ بيد أن هذا وذاك متعلقان بتجريد سابق على تجريدهما، هو تجريد الذات من الوجدان . فما تكاد الذات تتجرد من الوجدان ، حتى يبدأ الوجود المشخص يتجرد معها ، وبتجرده يبدأ يتجرد المكان والزمان والموجودات الجزئية التي تحتل أجزاء المكان ، وتتغير تغيراتها المتعاقبة المختلفة في الزمان . ولهذا تجد نفسها أمام حشد من الموجودات الجزئية التي تتزايد عدداً ، وتخضع لتغيرات تتناول صفاتها ، مما يساعدها على توسيع نطاق المكان ، ومدّ مدى الزمان . ولا يزال هذا شأنها ، حتى تجعل منهما حقيقتين غير متناهيتين تضمان عدداً لا يتناهى من الموجودات المتناهية ، وهي تقف بين هذه الموجودات غير المتناهية عدداً، في مكان وزمان يبدوان لها غير متناهيين .

والحقيقة أن الزمان يتحقق بتحقق الفعل الذي يقوم به الوجدان ، لا العكس كما هو معتقد . ولكن الفعل ما كان له أن يحدث لولا الصيرورة التي هي إمكاناته ، والتي تصبح في مرحلة لاحقة هي التي تجري في الزمان . أمّا المكان فيتحقق بناتج الفعل ، وليس ناتج الفعل هو الذي يتحقق في المكان ، كما تعودنا ان نرى : فناتج الفعل ما كان له أن يتحقق في حتمية من الحتميات ، لولا الوجود الذي تتابع فيه صيرورته، والذي يتحول إلى مكان تصوراً ، بمجرد حدوثها في مبتدأ ومنتهى . ومن هنا كان هناك وتلازم بين الزمان والذاتية ، وتلازم آخر بين المكان والموضوعية ، وكان هذان التلازمان نابعين من تلازم الذات العارفة وأشياء العالم المعروفة ، بتجريد يستند على الوجد ، الذي هو علاقة وجدانية بالوجود . وهذا ينتهي إلى أن العلاقة الذاتية الموضوعية هي تجريد لعلاقة الوجدان بالموجودات على أساس من ارتباطهما بالوجود المشخص ذاته .

وهكذا يكون الوجود المشخص هو ملتقى المكان والزمان ، ولكن في التجريد : فهما لا وجود حقيقي لهما إلا في الصيرورة التي تجردهما الذات من حركتها ، من خلال ما تخلفه وراءها من موجودات جزئية ، يتعاقب بعضها إثر بعض ، في حوادث تنتج عنها : إذ الوجود الحقيقي للصيرورة لا يمكن تصوره إلا نقطة في المكان تستغرق زماناً . ولهذا كان الشعور بالزمان مرافقاً للشعور بالمكان : أليسا معاً تجريدين من الحركة ؟ فكما أن الشعور بالزمان يبدأ مشخصاً ، ثم يأخذ بالتجرد والتموضع ، كذلك يكون المكان فهو مرتبط في البدء بالشعور بالجسد واحتلاله جزءاً من الوجود ، ثم يأخذ بالتجرد والتموضع . غير أنه يكون هو والزمان متلازمين في البداية ، ثم لا يلبث أن يستقل أحدهما عن الآخر . وهذا ما يخلع عليهما صفة الموضوعية . وهاتان مرحلتان تعزز أولاهما نظرية اينشتين ، وتعزز ثانيتهما نظرية نيوتن : فنسبية المكان والزمان ووحدتهما تصدق في التشخيص ، وإطلاقية المكان

والزمان وانفصالهما تصدق في التجريد . وهذا يعني ، ان المكان والزمان يظلان متلازمين ومرتبطين ، ما دمنا حول أنفسنا في تفكيرنا وعملنا ، وانهما يبدآن بالاستقلال والانفصال كلما أخذنا نبتعد عن دائرة مشاغلنا اليومية وارتباطاتنا المشخصة .

وهكذا نجد أن ما جرى بالنسبة إلى فكرة الزمان ، جرى ما يشبهه بالنسبة إلى فكرة المكان ، وان كان دور الجسد هنا أكثر بروزاً منه هناك. غير أن عمل الذات يتدخل من بعد ، فيتخذ من الجسد منطلقاً له، لتأسيس فكرة المكان ، انطلاقاً من الشعور المشخص بالمحل الذي يحل الجسد فيه . ويكون هذا بالتدريج بحسب تفتح الوعي ونموه ، ثم بحسب ازدياد المعلومات عن هذا العالم وبقاعه القريبة والنائية المختلفة . وهنا يكون للمعلومات الجغرافية والفلكية أهمية كبيرة في تنمية فكرة المكان وتجريدها .

١٥/١/٣ ولكن فكرة المكان تقترن بالعالم الخارجي ، خلافاً لفكرة الزمان التي تقترن بعالمنا الداخلي . ولكن عمليتي التفريغ والتعميم لا تكونان من دون عالمنا الداخلي : فهما تجريان فيه . ومن هنا كانت الحركة بمعناها الضيق ، أي بمعنى النقلة ، شركة بين العالم الخارجي والعالم الداخلي . وهذا يجعل المبادلة ممكنة بينهما ، بحيث يتحول ما يجري في العالم الداخلي من رغبات وتصورات وتصميمات وتقريرات الخ ... إلى أفعال تأخذ مجراها في العالم الخارجي .

بيد أن إمكان اتصال عالمي الداخلي بالعالم الخارجي لا يلبث أن يؤدي إلى مكان آخر ، هو إمكان الاتصال بعالم الآخرين الداخلي : ففي المكان والزمان تلتقي بجربتي الذاتية بتجارب الآخرين الذاتية ، ونحن على متن الصيرورة التي تسهل سبل الاتصال بين بعضنا وبعض ، على هذا النحو أو ذاك . ولهذا يكون تلاقينا تشخيصاً وتجريداً ، ويكون التشخيص هو البطانة الدائمة لكل لقاء مجرد ، وتكون اللغة التي نتبادلها تجربة وجدانية وجودية ، ما وراء تجربة الألفاظ اللغوية ، ما لم نصرف

انتاهنا عن الموجودات قصداً ، ونحوله إلى الأفكار والعلاقات المنطقية ، كما يحدث في التفكير المجرد .

وهكذا يبدو بوضوح ، ان الوجدان يمكنه بعد إنشاء فكرتي المكان والزمان أن يضع ذاته المجردة في مطلق لا يتناهى في أبعاده كلها ، فيه تحدث الحوادث ، وتكون الموجودات وتفسد ، وتطرأ عليها تغيرات متعددة مختلفة . إن هذا الغلاف الذهني المجرد هو مسرح الفكر ومجال حريته في التشبث بحقائق الموجودات وعلاقاتها ، تمهيداً لتدخل العمل في مستوى الوجود المشخص على نحو ما رسمه الفكر .

١٥/٢ ولكن لا بد لنا من أن نسأل : هل المكان والزمان غير متناهيين ، كما هو شائع ؟ اننا لا نستطيع أن نحدد ذلك ، إلا انطلاقاً من الوجود المشخص . ولكننا لا نرى فيه غير الأشياء المتناهية في الزمان والمكان ، ونحن فيه ، لا نستطيع مغادرته ، للنظر إليه وتحديد نهائيته أو لا نهائيته . ومن هنا كان لا بد لنا من فهم لا نهائيته فهماً خاصاً ينبع من تصورنا الفلسفي . إننا نفهمها بمعنى التجاوز : فالوجود المشخص يتجاوزنا من كل جانب ، وبكل المقاييس . ولهذا فهو يتجاوزنا زماناً ومكاناً أيضاً . وهذا ينتهي إلى أننا لا نعرف من هذا حقيقة تناهيه أو لا تناهيه بالمعنى المعتاد للكلمة ، وهذا شأن المكان والزمان المجردين منه ومن صيرورته . لهذا كانت لا نهائية الزمان والمكان قائمة على لا نهائية العملية الفكرية التي نتبعها في تتبعهما إنطلاقاً من الوجود المشخص الذي يتجاوزنا من كل جانب .

والحقيقة أن لا نهائية الوجود المشخص زماناً ومكاناً ، لا تعني بحال من الأحوال أنه يمكن تصورهما خارج الوجود ، فهما مرتبطان بتشخيصه ، أي كونه ذا صيرورة تحدث فيه ولا تتجاوزه : فالصيرورة حركة ، وبتحققها داخل الوجود ، يتحقق المكان والزمان . ولكن هذا لا يمكن أن يكون من دون تجريد الذات . وإذا كانا لا نهائيين ، فلأن الوجود ذاته لا نهائي ، والذات تلمس لا نهائيته في تجاوزه لها كما قلنا.

وهذا يعني ، اننا في التجريد نتحرك في فراغ الزمان والمكان ، ونصادف فيهما الموجودات وقد انفصل بعضها عن بعض ، ونحن مهيؤون للتحرك بينها ، بحسب اهتماماتنا وتصوراتنا .

وهذا يجعلنا نرى ، ان ما قررته النظرية النسبية من ارتباط الزمان بالمكان ، وانه يشكل البعد الرابع في الحقيقة الكونية ، بالإضافة إلى أبعاد المكان الثلاثة ، لا يصح إلا في مجال المشخص ، إذ فيه فقط ، يمكن أن يسود ما هو نسبي . ولكن النسبي لا يمكن فهمه إلا في اطار المطلق ، وتلكم هي الخلفية الذهنية التي انطلق منها اينشتين لبناء نظريته النسبية!... وفي هذا تفسير كاف لحقيقة أن النظرية النسبية في الزمان والمكان ، ما كان لها أن تأتي لولا نظرية نيوتن في الزمان والمكان المطلقين ، وهنا يصح أن نقول : انه لولا نيوتن لما كان اينشتين !

- ١٦ -

١/١٦ ولكننالا نلاقي الوجود من خلال الزمان ، وانما من خلال الصيرورة : فالصيرورة هي وجهه الحركي الذي يلاقي افعالنا . أمّا الزمان فهو الغلاف الشفاف الذي نلمح من خلاله مايجري في الوجود . لهذا كنا لانتخلص منه إلا باللجوء إليه .

١/١/١٦ والحقيقة اننا نتخلص منه باللجوء إلى لحظتنا الحاضرة ، اللحظة التي يحياها الوجدان في امتلائها : فحينما نعتقد بأننا تخلصنا منه، نجد ان لحظتنا الوجدانية الحاضرة عانقت الصيرورة ، وان الزمان أخذ يطل علينا منها . وهذا يخولنا ان نقول : اننا نحمل الزمان بآناته الثلاثة في لحظتنا الحاضرة . وهذا يعني ، ان الزمان ، عدا كونه الصيرورة مفرغة من مضمونها ، يقوم بدور الوحدة الفكرية التي توحد حياتنا الوجدانية ، فهو القناة المجردة التي تجري فيها هذه الحياة ، ولولاه لما امكننا ان نتصور حوادث ماضينا ، ولامشروعات مستقبلنا . ولهذا كان وعاء الصيرورة .

ومن هنا كنا لانستطيع ان نفر من الزمان : اننا لانستطيع ان نفر منه لأننا لانستطيع ان نفر من الصيرورة ، سواء اكانت صيرورتنا الذاتية

أم صيرورة الوجود . حتى التفكير المجرد لايمكن ان يحدث إلا في الزمان، إذ له صيرورته أيضاً ، وهي ليست إلا جانباً من صيرورتنا الوجدانية . انه إذا وقف عند حد معين وصل إلى مفهومات ثابتة ، واصبح بامكاننا عندئذ ان نقول ، ونحن لانفكر فيها : لقد اصبحت خارج الزمان . ولكن هذه المفهومات الثابتة يمكن ان نبعث فيها الحياة مرة بعد مرة ، حينما نستخدمها في التفكير ، ونتخذ منها مراكب لحل المسائل التي نصادفها في حياتنا .

غير ان الوجود لايفرض بصيرورته زمانه علي ، بل انني انا الذي افرض زماني عليه : فزمانه إذا افترضنا ان له زمانا دائري ، وزماني خطي ، وانا اشق طريق حياتي فيه ، من خلال زماني الخطي ، صارفا انتباهي عن زمانه الدائري . وهذا مايتيح لي ان احقق ذاتي بأفعال يتلو بعضها بعضا على خط مستقيم الاتجاه ، وليس دائريا . ومن هنا كنت انا والجماعة والنوع اللذين انتمي اليهما لنا تاريخ،ولم يكن للكون تاريخ بما هو كون ، وانما بما هو محط اهتمامات البشر .ومن هنا أيضاً ، كان لي ولجماعتي ونوعي بداية ومصير، ولم يكن للكون بداية ومصير .

وهكذا يكون زماننا هو الزمان الخطي الذي اخترعناه ، لازمان الكون الدائري . نقول اخترعناه ، لأنه ليس في الطبيعة ومن دون الإنسان ، زمان خطي أو دائري يرافق حركة الكون في كليته ، أو ازمنة خطية أو دائرية ترافق حركة الاجرام السماوية في افلاكها . انها عند التحقيق صيرورات كلية وجزئية لاتنفصل عن الكون ومجراته ونجومه وكواكبه .

٢/١/١٦ بيد ان الزمان إذا كان ذا اصل وجداني ، كان يعني انه يبدأ ببدء ظهور الإنسان على سطح هذا الكوكب ، وان ماقبله كان مجرد صيرورة ووجود . وإذا كان الزمان كما ابدعه الإنسان ، قد تدخل في تصوراته وتصرفاته إلى حد بعيد ، كان لابد لنا من الاعتقاد بأن الوجود المشخص استبدل بصورته صورة انسانية بمجملها . وهذا

يجعل ميلاد كل منا بداية لميلاد الوجود المشخص ، لولا تدخل تجربة جماعته ونوعه ، التي تمد الزمان إلى مالا نهاية له في طرفيه تجريدا . وهذا يعني ، ان الزمان انساني في طبيعته ، وان الصيرورة وجودية في طبيعتها، وان إبداع الزمان كان إنطلاقاً من الوجود المشخص ، في سبيل فهم صيرورات موجوداته والتأثير فيها.

وهكذا يبدو ان الزمان الخطي هو نتيجة تعميم صفة الفعل على حياة البشرية وعمر الكون . وفي هذا مايكفي لبطلان مسألة بداية الكون ونهايته ، التي طالما اثارها الناس ، وطالما اخذت من تفكير الفلاسفة ورجال اللاهوت ، فهنا ترتبط مسألة الزمان بمسألة السببية تشخيصا : إذا لايخفى ان سبق السبب مسببه يتخذ صورة السبق الزماني بهذا الصدد . وهذا يجعلنا نضع مسألة السببية موضع الاستفهام!...

١٦/٢ وهكذا يبدو ان الزمان ليس حقيقيا من دون الإنسان الذي ابدعه . انه وليد صيرورتنا الداخلية الموازية لصيرورات الأشياء الخارجية . ولكنه غيرمتناه في بعديه ، على الرغم من تناهي صيرورتنا الداخلية ، التي هي اصل الزمان . وقد كان غير متناه ، لانعكاسه على صيرورة الوجود غير المتناهية .

١٦/٢/١ غير ان فكرة الزمان لاتنشأ دفعة واحدة عند الطفل ، ومن ثمة عند الإنسان الراشد ، وانما تبدأ ببدء الطفل بالحركة ، وتستمر بالنمو معه بعد ذلك . أمّا قبل ذلك فتكون حياته مجرد صيرورة جزئية ، هي استمرار للصيرورة الكبرى الملازمة للوجود . ولكنه مايكاد يبدأ الحركة ، حتى يبدأ يشعر بتجردها شيئا فشيئا، ثم لايلبث ان يتم تجردها، وإذا به يجيل في ذهنه ، فكرة الزمان بعد ان كان يحياه صيرورة في كيانه : فبعد ان كان تجسيدا للزمان ، اصبح يحيا في الزمان . لهذا قلنا : ان الزمان تابع للوجود إنطلاقاً من الوجدان : الوجدان الفردي وامتداده في الوجدان الجماعي ، الذي يبلغ اقصى مدى اتساعه في

الوجدان الإنساني ، وهو ينتشر على الوجود الكوني ، الـذي نشعر بـه مباشرة في كوكبنا الارضي .

وهكذا نجد ان الزمان ليس إلا تجريد الصيرورة . ولكنه خطي وهي انتشارية مما يعني انه ما من تطابق بينهما . وهـذا يتطلب تحديد العلاقة بينهما ،غير انه لابد من اتخاذ الصيرورة منطلقا لتجريد الزمان . فاذا كانت انتشارية ، كانت تقذف الموجودات الجزئية في كل اتجاه ، ولم يكن لها اتجاه واحد . وقد ظل امرها كذلك ، إلى ان قذفت في احد اتجاهاتها الإنسان كائنا حرا واعيا . انه هو الـذي استطاع بقوته على التجريد، ان يستخلص بداية صيرورته وتطورها نحو نهاية لها ، فجردهـا من مضمونها ، وخلع عليها خطها المجرد الـذي سارت مراحل حياته بحسبه ، فأبدع زمانه المعبر عن صيرورته . ولكنه لم يقف عند هـذا الحد، فكما ذكرنا ، ربط بداية صيرورته بما سبقها من بدايات صيرورات ابيه وجده وجد جده ، ومن قبل إلى اسلاف اسلافه . وهكذا ابدع الزمان البشري ، أي الزمان التاريخي الـذي قضاه النوع البشري على الأرض . ولما كان الكون مفترض الوجود وراء كل هذا ، فقد مد الزمان إلى ماوراء بحيثه نوعا ،حتى بلغ به ما لانهاية له . وهكذا فعل في الاتجاه نحو المستقبل ، فانطلق من مستقبله الذي سيغلقه الموت ، إلى مستقبل ابنائه واحفاده واحفاد احفاده ، ثم إلى تتابع البشر جيلا بعد جيل ، فبلغ بالزمان مالا نهاية له أيضاً . وبذلك وجدنفسه أمام زمان ذي بعدين غير متناهيين ، بامكانه ان يحشر فيه مايشاء من الحوادث والافعال المتعاقبة .

ولكن هذا الـذي تصوره بالنسبة إلى نفسه ونوعه ، مالبث ان عممه على غيره وغير نوعه ، فتصور الزمان فراغا عريضا تحدث فيه عدة حوادث وافعال متصاحبة حينا ، ومتعاقبة حينا آخر ، فاستطاع ان يصل إلى فكرتي التزامن والسبق الزماني ،وبذلك اصبح بامكانه ان يجعل الزمان محلا لتفكيره بالموجودات والحوادث والافعال ، وبعلاقاتها

فيما بينها . وهذا مكنه من تجريد الصيرورة الانتشارية إلى عده ازمنة خطية ، مالبث ان جردها في زمان كلي واحد ، هو الزمان المطلق .

٢/٢/١٦ ومن هنا كان لنشوء فكرة الزمان مصدران ، احدهما ذاتي وثانيهما موضوعي . والحقيقة ان صيرورة الذات في وعيها صيرورة الموجودات ، هي واياها في اصل فكرة الزمان . أمّا صيرورة الموجودات فليست في بادئ الأمر ، في اصل هذه الفكرة ، وانما هو وعي الذات لصيرورتها وهي تقوم بأحد افعالها . غير ان هذا الوعي يبقى عمله ناقصا ، وهو بحاجة إلى سند من الموجودات الخارجية . والحقيقة ان وعي الفعل ليس دائماً ،لأنه وعي لما ليس دائماً . لكن الوعي غير الدائم لما هو غير دائم ، يقوم على صيرورة دائمة جزئية ، هي صيرورتي القائمة على صيرورة دائمة ابدا . وإذا كانت هذه الصيرورة الدائمة غير الوحيدة الاتجاه لايمكن ان تكون في اصل الزمان الوحيد الاتجاه ، أي في اصل الزمان الخطي ، فان منطق الفعل الذي يقوم به الإنسان لايلبث ان يفرض اتجاهه الوحيد على الصيرورة ، وينشيء فكرة الزمان الوحيد الاتجاه .

وهذا يعني ان الزمان الجزئي المجرد من الفعل استمر في الصيرورة الذاتية وتجاوزها إلى الاستمرار في الصيرورة الكبرى ، محافظا على اتجاهه الخطي إلى غير نهاية . ولكن الذات لم تكتف بهذا ، فأقامت في مقابل الاتجاه نحو المستقبل ، اتجاها لايتناهى منكفئا نحو الماضي ، فاذا بها من هذا وذاك ، تجد الزمان الخطي ذا الطرفين غير المتناهيين خافقا بين يديها . والحقيقة ان كل فعل نقوم به جزئي ، وهو بما هو كذلك يخلف حتميته وراءه بعد انقضائه ، وهذا يربط الذاتي بالموضوعي ، فاذا بالزمان الذي بدأ ذاتيا ينقلب موضوعيا ،وإذا بترتيبه الذي بدأ من اللحظة الحاضرة ، يبدأ بداية جديدة من الماضي . ولكي نبين ذلك، نجد لزاما علينا ، ان نعيد النظر في حقيقة الفعل ، وحقيقة ارتباطه بالزمان انطلاقاً من اللحظة الحاضرة . فالفعل جزئي بحكم كونه صادرا عن

موجود جزئي . ولهذا فهو زماني بزمانية جزئية . ولكنه بتشبثه بالصيرورة يحول زمانيته الجزئية إلى زمانية غير متناهية ، كما بينا . انه يتولد في الوجود المشخص وبين موجوداته ، وهذه تكتنفه بحتمياتها ، مما يعني ان زمانيته ذاتها مطرزة بالحتميات التي تولده وتنتهي من بعد إلى نتيجته التي بانخراطها في العالم الموضوعي ، تقلب الزمان إلى زمان موضوعي . وهذا ليس غريبا ، إذ ان الزمان صورة مجردة من الصيرورة، التي هي سلسلة من الحوادث ، أي سلسلة من الحتميات .

وهذا شأني وشأن فعلي ، بما انا موجود جزئي ذو فعل جزئي : ان ميلادي هو بدء صيرورتي وقد استمرت في العالم الخارجي ، بعد ان بدأتها في رحم امي نطفة فعلقة . أمّا الزمان الحقيقي فلما يكن ، لأنه مرتبط بوعي وجداني ،وهو لايأتي إلا في مرحلة متأخرة بعد ميلادى . وهذا ما يجعله يتوضع على الموجودات الخارجية . ويتحول إلى زمان موضوعي يشمل الوجود ذاته . وعندئذ اكف عن النظر إلى نفسي على انني بداية مطلقة ، واصبح مجرد بداية بين اعداد لا تحصى من البدايات ، بعضها سبقني وبعضها رافقني ، وبعضها اتى ويأتي وسيأتي بعدي .

١٦/٢/٣ ومن هنا كان الزمان شعورا داخليا باستمرارنا في الحياة ، وصورة منعكسة عن افعالنا التي نقوم بها ، سواء منها الفكرية والعملية . ولهذا فهو يأخذ صورته المشخصة في بادئ الأمر ، ثم لايلبث فيما بعد ان يتجرد ويتخذ صورته الموضوعية . ومن هنا كان ترتيب اقسام الزمان المعروف : ماض فحاضر فمستقبل ، على الرغم من شعورنا المباشر بأن الزمان المشخص الحقيقي هو اللحظة الحاضرة . فاذا كان الزمان في لحظته الحاضرة هو الفعل الذي انا بصدد القيام به ، وكان الفعل الذي اقوم به انما اقوم به وانا اتجه إلى المستقبل ، كنت اقوم به بالاستناد إلى تكويني الذي هو ابن الماضي : فالماضي مغروس في جبلتي ووجداني على نحو يظل حاضرا فيهما في اللحظة الحاضرة ويمكن ان ينتقل منها إلى المستقبل . انه الحتميات التي تكمن وراء الفعل الحر ،

والتي تعني ان الحاضر التزام بالماضي ، وان المستقبل استمرار للحاضر وما التزمنا به فيه .

قد يبدو هذا صحيحا بالنسبة إلى من يتصرفون وفق المنطق فقط ، ولحن نرى انه كذلك بالنسبة إلى كل من يعطون القيم اهمية كبيرة . والحقيقة انني لااستطيع ان اتخلى عن ماضي ، مهما اوتيت من الحرية والقدرة على الفعل ،لأن الحرية لاتعمل من دون الحتميات التي تحولها إلى افعال ،ولأن القدرة مستمدة اصلا من هذه الحتميات ، وتكون المجمع بحسب ازديادها كما وملاءمتها كيفا . ولهذا كان الماضي دائماً في الحاضر : انه في خلايا جسدي ، وفي نسيج وجداني . وليس هذا فقط، إذ فيه مستقبلي : فالحاضر والمستقبل لايقومان إلا على قاعدة الماضي ، مهما استبد بهما النزوع إلى التجديد والابداع . لهذا كانت كل بداية ابدأ بها ، تمت بصلة نسب إلى الماضي . وليس هذا بالنسبة إلى افعالي فقط . بل انه كذلك بالنسبة إلى كياني المرتبط بماضي البشرية أيضاً .

ولكن سلسلة افعالي ، وان كانت تصدر عني وعن تكويني الذي صاغه الماضي ، غير انها تتحقق في صيرورة العالم الخارجي ، وهي ذات منطق قد يتوافق مع افعالي ، وربما لايتوافق معها . ومن هنا كان المستقبل هو النافذة التي تطل بنا على القلق : فقلقي والحق يقال ، ليس وليد الأشياء والأشخاص وذاتي فقط ، بل وليد الصيرورة التي يحدث فيها أيضاً والتي هي من سرعة الانزلاق ، إلى درجة لااستطيع معها ان استمهلها فرصة للتفكير تساعدني على تقرير احسن ما يجدر بي فعله . انه سباق مع الزمان ، والسباق معه من أكثر الامور اثارة للقلق ، فهو يقذفني في متاهات المجهول ، الذي يصعب علي تحديد معالمه ، فيصعب علي بالتالي التعامل معه . انه يجرني إلى مصير لا ادري إلى أي حد يتوافق مع ما ارسمه لنفسي في هذه الحياة . ومن هنا كان لابد لي من ايقاف هذا الانزلاق مع الصيرورة . بيد ان هذا لايكون إلا بالتفكير والارادة واستشارة القيم بل بارادة التفكير والقيم . فعندئذ فقط ،

تتوضح الامور خارجة من ضباب الغموض شيئاً فشيئا ،ويمكن تفهم علاقاتها بعضها ببعض من خلال الموقف الذي انا فيه ، فأستطيع ان احدد الطريق الذي يقودني إلى المستقبل ، ومنه إلى تحديد مصيري .

-١٧-

١/١٧ ولكن إذا كانت اللحظة الحاضرة هي التي نعترف بواقعيتها وكان الزمان تكرارا لها بتكرار الأفعال التي ننجزها ، كانت السرمدية هي اللحظة الحاضرة نفسها ، وقد نشرها الخيال حول الوجود من كل جانب : انها اللحظة الحاضرة وقد انتقلت من حياة الوجدان إلى تجريدها من الوجود .

١/١/١٧ وهذا يعني ان الزمان ليس شيئاً غير اللحظة الحاضرة التي يحياها وجداني ، وهي تحملني معها على مجرى الصيرورة حيث ادرك شيئاً أو حادثا ،ثم يتركني مخلفا ذكراه في وجداني ، أو يجعلني اتوقع من وضعه أو حركته ، امرا سيستمر في بقائه أو تغيره ، أو تولد شيء أو حادث منه : فالزمان هو ذكرى اللحظة الحاضرة ووعي انبثاقها وتوجهها .

والحقيقة ان الماضي والمستقبل لايتولدان من اللحظة الحاضرة إلا لأنها تحتويهما بالقوة وقد كانا فيها بالقوة اصلا لأنها جزء من الصيرورة . أمّا اللحظة الحاضرة فقد تكون لحظة فعل أو انقطاع عن الفعل . فحينما نقوم بالفعل ، تتولد فينا ، ويتولد معها حس الزمان ، الذي مانكاد نستمر فيه بالفعل حتى يخيل الينا انه زمان جوهري وان الفعل يحدث فيه ، في حين انه عرضي . ولكننا قد نخلد إلى السكون ، بعد القيام بفعل أو بسلسلة من الأفعال . في هذه الحال ، نشعر باللحظة الحاضرة وكأنها غلفت الوجود كله . وتلكم هي السرمدية وقد لفت الوجود بجلبابها غير المتناهي . غير انها تختلف عن الزمان ، فتبدو لنا

ساكنة في حين يبدو متحركا : فالسرمدية صورة الوجود الساكن على حين ان الزمان صورة الفعل في اضيق مجالاته ، وصورة الصيرورة في اوسعها . ولهذا فنحن حينما نتخيل استمرار الصيرورة خارج الوجود ، فاننا نتخيل استمرارها في السرمدية .

وهكذا تبدو فعاليتنا الحية في اصل تصورنا الزمان ، كما يبدو انقطاعنا عنها في اصل تصورنا السرمدية . أمّا الزمان ان ليس شيئاً من دون فعاليتنا ، فهو يتولد من اللحظة الواقعية وحدها ، وهي تنزلق على صيرورة الوجود . ولهذا فهو لايفعل شيئاً ، وأما الذي يفعل فنحن والصيرورة . فالزمان هو الصورة الفارغة للفعل ، وما كان فارغا لايمكنه ان يحدث شيئاً : فالاثر كل الاثر للفعل الذي انتجه بتحققه . وإذا كان الأمر كذلك ، كان مضمون الزمان من الناحية التجريدية هو الفعل في مداه القريب ، والصيرورة التي يجد تحققه فيها ، في مداه البعيد.

وإذا كان الفعل يعطيني الشعور بالحاضر ، كان الحاضر هو الذي يهمني ، لأنه يضم الماضي والمستقبل ، وبضمهما ولو في مداه القريب ، يمكنه ان يمدهما مع الصيرورة في اتجاهين متعاكسين ، إلى اقصى مايمكن للماضي ان يكون ، والى اقصى مايمكن للمستقبل ان يمتد . فالزمان ليس سيلا من لحظات منفصلة متتالية ، بل انه حركة وجداننا في فعله وانتقاله من فعل إلى فعل . ولهذا فهو يمثل قناة تملؤها الصيرورة الدائمة السيلان ، حيث تنزلق اللحظة الوجدانية الحاضرة حاملة حضورها في الحضور الابدي . وذاكم هو الحضور الكلي ، حضور الوجود المشخص القائم ابدا والذي يستمد الوجدان منه حضوره . ومن هنا كانت هناك لحظة حضور كلية ، يكون فيها كل شيء حاضرا أمام الوجدان ، وهي اللحظة الفلسفية بامتياز ، التي متى عاينها الفيلسوف اصبح بامكانه ان يرى علاقة كل شيء بكل شيء . قد يرى بعض الفلاسفة ان هناك عددا من اللحظات الحاضرة التي يتلو بعضها بعضا ، فيفترضون انفصال

لحظات الزمان بعضها عن بعض . وواقع الأمر ان هناك لحظة وحدانية واحدة تنزلق مع صيرورتنا ، التي تتألف من سلسلة افعالنا ، والتي تعني الاتصال لا الانفصال .

٢/١/١٧ والحقيقة انه في اللحظة الحاضرة يتعانق الزمان والسرمدية : السرمدية التي تنشر امامنا الوجود كله ، والزمان الذي يحدد لنا مسار الصيرورة . ومن هنا كانت السرمدية ، شأنها شأن الزمان ، تصورا ذهنيا تبدعه الذات لتصور الوجود وبقائه . انه ما من شيء غير الوجود المشخص والوجدان . أمّا الزمان والسرمدية فمن إبداع الذهن فكرا أو عقلا .

فحينما نتابع رحلتنا في قطار الصيرورة يتحقق أمر خطير وان كان عاديا بالنسبة الينا .وهو عقد صلات بين الجزئي والكلي ، يكون سبيلا إلى تقارب الجزئي والجزئي . ويحدث هذا من خلال لحظة حاضرة ، يلتقي فيها فرد بفرد ،فيكون التلاقي اساسا لتكوين فكرة السرمدية ، حيث يلتقي زمان فرد بزمان فرد آخر ، وتظل نتيجة هذا التلاقي باقية لاتزول ! فنظرا لأن قوى الوجدان تعمل متعاونة متآزرة ، أي وكأنها كل موحد على المستوى الفردي والجماعي ، فان نتائج افعال بعضنا تختلط بنتائج افعال بعضنا الآخر ، فيتمكن احدنا من ان يقرن مايفكر به بما يفكر به الآخرون . وهذا مايحدث بالنسبة إلى فكرةالزمان ، وهي تنعكس على الوجود من مصادر وجدانية مختلفة ، تخلق عددًا من الازمنة الخطية غير المتناهية ، التي لاتلبث ان تفقد حركتها ، وتتوحد في فكرة السرمدية . هذا مايحدث للسرمدية غير المتناهية وهي تتوحد من اللحظة الحاضرة والزمان في تصالبهما الثابت ، فنعتقد بأنها حقيقية ونتيجة الادراك ، في حين انها غير حقيقية ونتيجة التخيل . وكل هذا نتيجة تصورنا ان الوجود جزئي وانه محاط بفراغ كلي . لهذا فاننا حينما نقول : ان الزمان سبيلنا إلى عناق السرمدية ، انما نعني ، ان الصيرورة هي سبيلنا إلى عناق الوجود . وكما ان الزمان

غلاف فارغ للصيرورة كذلك السرمدية هي فكرة مجردة لدوام الوجود. وهذا يعني ، ان الزمان والسرمدية لاحقيقة لهما من دون استنادهما إلى الصيرورة والوجود .

١٧/٢ولكن ، إذا كان الوجود يدوم في سرمديته ، فان صيرورته تبيح صورتها الزمانية لنا ، أن نكون اجزاء من الوجود أولاً ، وأن نقوم فيها بأفعالنا التي لحقق بها ذواتنا ثانياً . وبهذا نكون ابناء الوجود ، ولكن من خلال صيرورته ، التي تلدنا بعضنا في اثر بعض ، وتكون السرمدية هي المجال الذي تتتابع فيه الازمنة آنات بعد آنات ، من تلاقينا واحدا بالآخر ،ومن تبادلنا التصورات فيما بيننا . ولهذا كان كل ماناتي به في الزمان ، يبقى في حضن السرمدية .

١٧/٢/١ ومن هنا لم تكن السرمدية مجموعة الازمنة غير المتناهية التي يتصورها مليارات البشر ، بل كانت كلها معاً منعكسة على صفحة الوجود : انها ليست زمانا ثابتا ، لأن مثل هذا التصور وحيد الاتجاه ، وليست مكانا لانهاية له ، لأن المكان مقترن بالوجود ،بل هي مزيج من تصوريهما معاً : انها صورة المكان غير المتناهي ، وقد تجمد فيها الزمان تجمدا نهائيا .

وبهذا تنتهي بنا حركة الصيرورة إلى فكرة الزمان ، ولكنها إذ تحدث على صفحة الوجود الثابت ، تنتهي بنا إلى ان نلمس تلاقي الزمان بالسرمدية . لهذا كان بالامكان رد التغير الوجودي إلى الثابت العقلي . وهذا مامكن نيوتن من ان يعبر عن الحركة التي تتبعها الاجرام السماوية في دورانها بقانون علمي ثابت هو قانون التجاذب الكوني : فقد تحول مايحدث تباعا في الزمان إلى علاقة ثابتة في سرمديتها .

١٧/٢/٢ والحقيقة انه ما من شيء يمكننا ان نتصور الكل فيه ، أو ما يعبر عنه غير السرمدية . فهي الشيء الوحيد الذي يمكننا تصوره دفعة واحدة . فكما ان اللحظة الحاضرة هي التي يدرك فيها الوجدان ذاته ، بوحده المنكفيء على ذاته ،كذلك هو يدرك الوجود في كليته في

السرمدية . أمّا الزمان فهو ادراك لكل ما يصير أي لكل صيرورة جزئية كانت أو كلية .

ومن هنا كانت السرمدية تعبيرا عن حضور الوجود ،وكان الزمان تعبيرا عن توالي حضور الموجودات الجزئية في الصيرورة . وليس حضور الوجدان في اللحظة الحاضرة إلا صورة مصغرة عن حضور الوجود في السرمدية ، وليست حياته كائنا ما يكون مداها ، إلا صورة مصغرة عن الصيرورة في زمانها الخطي . فحينما يتوجه انتباهنا إلى هذا الحضور الوجودي من خلال لحظتنا الحاضرة ، التي توقفت عن انزلاقها الزماني ، تطل علينا السرمدية مرافقة لحضور الوجود . فالسرمدية هي صورة الوجود من دون صيرورته ، والزمان هو صورة الصيرورة من دون الوجود وهما معاً تجريدان فارغان في انفصالهما ، يسهلان عمل التفكير ليس إلا !

وإذا كان الوجود لايمكن تصوره من دون الصيرورة وكانت الصيرورة لايمكن تصورها من دون الوجود فان بجرديهمنا السرمدية والزمان يمكن تصور احدهما من دون الآخر . ولعلنا نضع ايدينا هنا على الخلط الذي ران على تاريخ الفلسفة ، بين الوجود والصيرورة من جهة ، وبجرديهما السرمدية والزمان من جهة أخرى.

والحقيقة ان الزمان تجريد من الدرجة الثانية ، تجريد من الصيرورة التي بما هي قائمة بذاتها فكرا ، تجريد من الوجود المشخص. وإذا كان الزمان تجريدا من الدرجة الثانية ، فالمعرفة التي تتحصل به ، ثم تتخلى عنه ، باحثة لها عن مكان في السرمدية ، هي تجريد من الدرجة الثالثة . وفي هذا مايكفي لابتعادها عن الوجود ، وعجزها عن ان تكون امينة في تصويره .

١/١٨ بيد ان فكرة الزمان الخطي تضعنا أمام صعوبات لابد لنا من النظر إلى كيفية الخروج منها . فاذا كانت الصيرورة انتشارية ، توجب ان تكون هناك ازمنة متعددة ، لازمان واحد . وإذا كان الزمان غلافا مثاليا للصيرورة ، كان معناه انه غير فاعل ، فكيف نفسر حدوث الفاعلية في الكون ؟ ثم كيف يمكننا ان ننظر إلى عدم قابلية الزمان للانكفاء ، إذا سلمنا بأنه غلاف مثالي للصيرورة ؟

١/١/١٨ قلنا : ان الزمان تجريد الصيرورة وان الصيرورة ليست حادثة في الزمان وانما هي بتواليها تحدثه في اذهاننا صورة مجردة مثالية ، يخيل الينا معها ان حوادثها تجري فيه .

والحقيقة ان الصيرورة تفجر في كل اتجاه ، والزمان الذي نعرفه سير في اتجاه خطي واحد ، مما من شأنه ان يجعلنا نتوقف قليلاً لنتساءل: كيف صدر هذا الزمان ذو الاتجاه الخطي الواحد عن الصيرورة المتعددة الاتجاهات ؟؟ وإذا كان تفجر الصيرورة في كل الاتجاهات ، والموجودات الجزئية تنتج عنه ، ولكل منها صيرورتها الخاصة ، ألا يصبح هناك ازمنة جزئية متعددة تضاهي الصيرورات الجزئية ؟ وفي هذه الحال ، إلى أي شيء يؤول مصير الزمان الخطي الكلي الواحد ؟ لكي نجيب ونقدم فكرة واضحة عن العلاقة بين الصيرورة المتعددة الاتجاهات والزمان الخطي الكلي الواحد من جهة ، والازمنة الجزئية المتعددة من جهة أخرى ، دعونا نبدأ من الجزئي : فبما ان لكل موجود جزئي ينفصل عن الصيرورة الكبرى ، صيرورته الجزئية الخاصة ، فانه لابد له ، إذا كان يتمتع بالوعي الإنساني ، من ان يعي زمانه الجزئي المجرد من صيرورته الجزئية . وهنا يكون منطلقه من لحظته الوجدانية الحاضرة ، التي ليست آنا وهميا ، بل مدة ممتلئة تحمل شيئاً من الماضي وشيئا من المستقبل معها ، بما هما مشروع الزمان المنعكس على الصيرورة .غير ان

الوجدان في لحظته الحاضرة هذه يجد نفسه أمام أمرين : ادراك موجود جزئي وحادث جزئي من خلال ادراكه ذاته والموجود الجزئي في الوجود المشخص الذي يغمرهما معاً بصيرورته . غير انه لاينتبه إلى زمانه الجزئي ولا إلى زمان الموجود الجزئي المدرك ، وانما يلتفت إلى الزمان المجرد من الصيرورة الكلية والذي نفذ إليه الاتجاه الخطي لفعل اللحظة الحاضرة ، وفرض عليه ذاته . في هذه الحال ، تحتل اللحظة الوجدانية الحاضرة مكانها في الصيرورة الكبرى ، وتولد الشعور بالزمان الخطي الكلي ، الذي لايلبث ان يصبح فكرة الزمان التي تمتص زمان الموجود الجزئي المدرك كما امتصت الزمان الذاتي المتولد عن اللحظة الوجدانية الحاضرة .

والحقيقة ان للموجود الجزئي زمانه الجزئي المجرد من صيرورته الجزئية التي تغيب عن ذهني ، لانصراف اهتمامي إلى ادراك الجزئي في سياقه الكلي ، إذ انني حينما ادرك شيئاً من الأشياء ، يكون انتباهي موجهاً إليه في تشخيصه إنطلاقاً من المجال المشخص الذي يجمعني واياه في هالة الوجود المجردة . ويكفي هنا ان اصرف انتباهي عن كل ماعداه، حتى ادركه في تشخيصه الخاص ، أي ادركه في صيرورته الخاصة التي اجرد منها زمانها الخاص في ادراك مقابل لزماني الخاص . ويكفيني بعد هذا الادراك ، ان ارتد إلى الوجود وصيرورته حتى اعود وادرك كل شيء في سياق الزمان الكلي .

وهكذا نجد انه لولا الصيرورة التي تعطينا الشعور بالزمان المطلق ، بعد فرض اتجاه فعلنا عليها ، لما امكن اغفال الزمانين الجزئيين : الذاتي والموضوعي . انها في هذه الحال هي التي تقوم بدلا من الفعل ، بالحركة الضرورية للشعور بالزمان ذي الطرفين غير المتناهيين . فهذا الشعور هو نتيجة توالي حوادث الصيرورة غير المتجانسة الاجزاء ، ضمن غلاف ذهني متجانس الاجزاء . ولهذا تبدو فجوات في حياتنا ، حينما نتوقف عن الفعل . ويمكننا ان نعاود حياتنا بفعل أو بسلسلة من الأفعال ، بعد

حدوث احدى الفجوات فيها . وذلك لأن صيرورتنا الوجدانية تمسك بصيرورة الوجود .

والحقيقة ان تصور الغلاف الزماني من دون الصيرورة ، هو الذي يوحي بتماثل لحظات الزمان ، في حين ان اجزاء الصيرورة لاتماثل بينها. ولهذا كانت اجزاء الزمان قابلة للتكرار إلى غير نهاية وكانت اجزاء الصيرورة غير قابلة له اطلاقا : فهي تحمل معها الجدة المبدعة ابدا . ولهذا فنحن نفكر ونعمل ونبدع في الصيرورة لافي الزمان ، وان كان من الجائز لنا ان نقول مجازا : اننا نفكر ونعمل ونبدع في الزمان . فعلى الزمان الخطي الموضوعي تصورنا حياتنا تنتقل من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل . وبذلك جمعنا بين فعل الذاكرة وفعل الادراك وفعل التوقع ، فكان الزمان الموضوعي استنساخا للزمان الداخلي . وهذا ما مدّ الجسور بين العالم الداخلي والعالم الخارجي ، فأصبحنا نستطيع ترجمة حوادث الصيرورة إلى لغة المشاعر والافكار ، وترجمة رغباتنا وارادتنا إلى لغة الأفعال المتحققة في العالم الخارجي .

وهذا يعني ، اننا نحن البشر ، من ادب الطبيعة ، وطبعها بالطابع الإنساني ، تمهيدا لاقامة الحضارة عليها .

٢/١/١٨ قال برغسون في معرض نقده لمفهوم الزمان عند اسبنسر : ان الزمان ليس فاعلا ،لأنه ليس شيئاً .والحقيقة ان الزمان بما هو زمان ليس فاعلاً في اية فلسفة ، مالم يفهم الفيلسوف به شيئاً غير الزمان المجرد كالديمومةوالسورة الحيوية والتطور الخلاق عند برغسون نفسه مثلا . فالزمان بما هو مجرد ، ليس فاعلا ولايمكنه ان يصبح فاعلا، لأنه فكرة ، والفكرة بما هي فكرة لاتفعل . ولكنه يكون فاعلا حينما يتضمن معنى الصيرورة عموما . ومن هنا لم يكن للمعاني التي تحدث عنها برغسون ، اية قيمة وجودية أو معرفية ، إذا لم تتضمن استمرار الصيرورة في العالم الخارجي : فهي إذا كانت تعبيراً عن الزمان الحي ، فالصيرورة تعبير عن الزمان الوجودي ، الذي هو اصلها واعم منها .

والحقيقة ان كلام برغسون على الديمومة والسورة الحيوية والتطور الخلاق هو نحو من انحاء الكلام على الصيرورة ، ان لم يكن صنوا له . فالصيرورة تجد فيها متممها الطبيعي ، ان لم نقل الوجودي .

وإذا انعمنا النظر مليا في حقيقة وضعنا في العالم ، وجدنا اننا لانعيش في الزمان ، وانما في الصيرورة ،وانه ليس إلا صورة مجردة منها، وانه إذا كان صالحا ، فهو صالح للتفكير المجرد فقط ، مثل قياس اعمارنا، وتقدير مدى حقبنا التاريخية ، وابعاد الاجسام الفلكية ، الخ ... بيد ان استخدامه في التفكير مؤقت سرعان مايستغنى عنهُ ، ويحول موضوعه إلى علاقات ثابتة ، ماعدا موضوعه التاريخي الذي يعاد إليه من خلال الصيرورة . ففي الصيرورة يجد الفعل بدأه ومنتهاه ، وهي بحسب اتجاهها وتفجرها ، تساعد على تحققه ، أو تعمل على اعاقته . غير ان الصيرورات الفرعية المتشعبة عنها ، تتجاذبه في اتجاهات متعددة مختلفة ، وربما كانت متضاربة. فاذا لم ينجح الفاعل في الخروج من تضاربها أدى اخفاقه إلى تمزقه .

وهكذا يكون ركوب متن الصيرورة بفعل بعد آخر هو الذي يهبنا الشعور بالزمان ، سواء اكان نظريا أم عمليا . فحتى في الفعل النظري ، نحن بحاجة إلى متكأ في الصيرورة ، يكون بداية له . وهذا يعني ، ان الفعل وحده ليس كافيا لتكوين فكرة الزمان ، ولابد له من الاستعانة بالصيرورة في سبيل ذلك . انه مجرد بداية ، لاالبداية المطلقة إذ ان الصيرورة هي البداية المطلقة .

ومن هنا كان تساوي الفعل بوجهيه : النظري والعملي ، فكلاهما بحاجة إلى الصيرورة مصدرا له . ولكن الأمر لايقف عند هذا الحد ، إذ انهما معاً يعودان فيصبان في الصيرورة : انهما يصبان معاً ، لأن النتيجة النظرية لابد لها ، ان عاجلا أو آجلا ، من ان تتحقق في نتيجة عملية . وهذا يعني ، اننا هنا أيضاً بحاجة إلى الصيرورة ، لتكون نهاية للفعل .

٣/١/١٨ وهنا ننتقل إلى مسألة انكفاء الزمان ، وانه غير ممكن،ونفحص عنها في ضوء نظرية الزمان الخطي . ولكن ، لماذا كان الزمان لاينكفيء من منظور هذه النظرية أيضاً ؟ ألأنه يمثل البعد الرابع مع ابعاد المكان الثلاثة ، كما تقول نظرية اينشتين ؟ أم لأنه مستقل عن المكان المطلق ، كما تقول نظرية نيوتن ؟ قد يكون لهذا علاقة بما تقوله هذه النظرية أو تلك ، غير انها تظل علاقة بعيدة ، تقوم على علاقة قريبة ومباشرة ، هي علاقة الزمان الخطي بالفعل . والحقيقة اننا نرى ، ان الزمان لاينكفىء ، لأنه في اصله البديء صورة للفعل الذي لاينكفىء ، فهو غلاف الفعل المتجه إلى تحقيق نتيجة يتطلع اليها فاعلة في حاضر لم يأت بعد ، وعليه ان يسهم في احضاره ، ولأن نتيجة الفعل مرتبطة بوقوعه ، مما من شأنه ان يجعلنا نميل إلى تجاوز الفعل إلى نتيجته ، أي تجاوز الحاضر إلى حاضر آخر يكون مستقلا بالنسبة إليه ، ويجعل منه ماضيا بالنسبة إلى الحاضر الذي تحقق . وهذا هو خط اتجاه الزمان !

ولكن ، إذا كان الفعل بطبيعته تقدميا لإينكفىء ، كان لابد للزمان وهو غلافه الذهني ، من ان يكون هو أيضاً لاينكفىء . ومن هنا كان يتجه بنا دائماً إلى الامام ، ولايمكنه ان يتراجع بنا إلى الخلف . حتى الذكرى التي هي في جوهرها التفات إلى الماضي ، التفات إلى الوراء ، انما هي رجعه فكرية غلافها الزمان من ناحية ، ورجعة بالذكرى لكي تبدأ من جديد مسيرتها الخطية الزمانية مرحلة مرحلة ، وفقا لما جرى تماماً ، أي لما كان حاضرا واتجه إلى ماكان مستقبلا بالنسبة إليه . وهذا يعني ان زمان الذكرى لايختلف عن زمان ماهي ذكراه ، فهو هنا وهناك خطي ، وهو هنا وهناك توجه من الحاضر نحو المستقبل ، الذي يصبح حاضرا ويجعل من الحاضر ماضيا .

والحقيقة ان منطق الفعل هو الذي يفرض على الزمان الخطي هذا الاتجاه ويجعله خطيا ، مع ان حركات الاجرام السماوية دائرية ، أو اهليلجية على الاصح . وهذا يشهد على القدرة الخلاقة التي يتمتع بها

الإنسان لشق طريق له في هذا العالم ، وبناء بيته فيـه . اننا في التذكـر ، وان كـان فعـلا ننكفـئ بـه إلى المـاضي ،نـدرك عـدم امكـان انكفـاء الزمان،ونحن نشعر بما خلفناه فيه من افعال ونتائج انتهت اليها ، وبأنهـا هي ونتائجها لايمكن محوها .

وهكذا يبدو ان التذكر وهـو الـذي يتحـدى الزمـان ،باسـترجاع حوادثه ذهنا ،هو الذي يبين لنا اسـتحالة اسـترجاعها فعـلا . ومـن هنـا كان الندم وتبكيت الضمير في الحالات التي نقوم فيها بأفعال لاترضينا : فما كان كـان ، ولايمكننـا محـوه ! وإذا كـان كـل مـن النـدم وتبكيـت الضمير فعلا ، إلا انه فعل لاحق على الفعل الذي نحن نادمون عليه ، أو يبكتنا الضمير من اجله ، وهو من ثمت من الأفعـال الـتي تساعدنا علـى تكوين فكرة الزمان ، بما هو فعل قائم بذاته أولاً ، وبما هو مرتبط بفعـل آخر ثانياً .

وهذا مانلمسه في القلق ثانياً ، وان يكن على نحو مخالف : فقلقـي وانا اقدم على احد افعالي ، ليس وليـد جهلـي مـاينتج عنه علـى المـدى البعيد فقط ، بل نتيجة معرفتي المسبقة ، ان مـاجرى لايمكـن تداركـه أو اصلاحه ، إذا اتى على غير مايرجى منه . ومما يزيـد الأمـر ارباكـا ، ان مضمون الوعاء الزمـاني هـو مـن سـرعة الانـزلاق إلى درجـة لااستطيع معها، ان استمهله فرصة كافية للتفكير ، تسـاعدني علـى تقدير افضـل مايحسن بي فعله : فالصيرورة التي ينخرط فعلي في تيارهـا ، تـنزلق مـن آن إلى آن ، وتدفعني في تيه المجهول ، فلا ادرى كيف اتصرف حيالـه ، إذا لم يرق لي ، ولا إلى أي حد بامكاني ان اتصرف حياله ، لاسيما انه يكون قد اصبح ينتمي إلى الماضي في زمان خطي لاينكفئ .

٢/١٨ وهنا يجـدر بنـا أن نتوقـف قليـلاً ، عنـد علاقـة مـا تقولـه نظريتا ايتشتين ونيوتن في الزمـان ، بـالفعل الـذي هـو في رأينـا ، أصـل فكرة الزمان . والحقيقة أن الزمان فكرة مجـردة مـن الصـيرورة الـتي لا تكون حقيقية إلا بانخراط فعلنا فيها . في هذه الصيرورة انخرط كـل مـن

نيوتن واينشتين ، وهما ينظّران الزمان والمكان لكن اينشتين نظّر وهو في غمرة التشخيص ، فرأى وحدة الزمان والمكان ، في حين أن نيوتن ابتعد عن التشخيص إلى التجريد ، ففك العلاقة بين الزمان والمكان ، ورآهما في استقلالهما ولا تناهيهما . غير أن الموقفين متلازمان . ولكن اينشتين غفل عن الزمان والمكان غير المتناهيين والمنفصلين اللذين يفترضهما موقفه الفكري الذي انطلق منه فعل تنظيره ، في حين أن نيوتن تخطى الموقف المشخص الذي هو فيه ، إلى تنظيره المجرد ، فلم ير وحدة الزمان والمكان في التشخيص ، وقفز إلى رؤيتهما المجردة .

*

الفصل الرابع

الوجود وتجريده

- ١٩ -

١/١٩ رأينا في الفصل السابق، ان الوجدان لا يكاد يتجرد من الوجود المشخص، حتى يتحول إلى ذات مجردة، تأخذ في تجريد الوجود المشخص ذاته إلى موجودات جزئية، وان هذا يحدث في الوقت الذي يتجرد فيه المكان والزمان. وقد تكلمنا على تجريد الزمان والمكان، وبقي علينا ان نتكلم على تجريد الموجودات الجزئية وصفاتها المختلفة. ولكن لتجريد الموجودات وصفاتها قصة شائقة في تاريخ الفلسفة، يجدر بنا ان نقف عندها، ونتخذها منطلقاً لنا في ما نحن بصدده.

١/١/١٩ تبدأ القصة بالاشكال الذي اثاره الظهرانيون بعامة، وهيوم بظهرانيته المتطرفة، وكنط بظهرانيته المعتدلة، بخاصة. ويمكننا طرح المسألة هنا على هذا الشكل: ما حقيقة ما تدركه الذات العارفة من الموجود؟ اهو وجوده أم ظواهره؟ أمّا هيوم فقد رأى اننا ندرك ظواهره فقط، ولا شيء غير ظواهره، في حين ذهب كنط إلى اننا ندرك ظواهره بالحس، ونستنتج بالعقل شيئاً في ذاته يقبع وراء الظواهر. وفي هذا ما يجدر بنا ان نتوقف عنده.

ولكن، لنتساءل أولاً: هل عرض المسألة صحيح على هذا النحو؟ اليس هناك أمر ناقص في طرحها؟ اصحيح ان الذات والموجود يتقابلان

على هذا النحو وكأنهما في فـراغ؟ اننـا لا نعتقـد ذلـك، فهنـاك عنصـر مفقود في طرح المسألة ويحسن بنا ان نبحث عنه، عسـاه يسـاعدنا علـى ايجاد الحل الصحيح لها.

الحقيقة ان الذات لا تلاقي الموجود في فراغ، بل في ملاء الوجـود المشخص. ان الموجودات المفارقة لنا تجريدا، تشاركنا في هـذا الوجـود، ونحن وهي نتلاقى في غمرة صيرورته ونتفـاعل. وهـذا مـا يجعـل المفـازة التي يبدو انها تفصل بيننا، هي في حقيقة الأمر لا تفصل بيننا، بـل تقيـم تواصلا حيا، أي مساكنة مشتركة في الوجود المشخص.

تلكم هي الحلقة المفقودة في نظرية الظهرانيين، والتي تعني استبدال التشخيص بالتجريد، هذا الاستبدال الذي يضع في ايدينا مفتـاح مسـألة حقيقة ما ندرك، اهو الوجود أم الظواهر؟ فلنحاول إنطلاقاً منه، ان نبدد وجه الاشكال، بادئين مع الفلاسفة من حيث بدؤوا. لقد عنى الفلاسفة بالمفارقة، وجود الموجود المعروف خارج حدود الـذات العارفـة. وعليـه تكون الحقيقة المفارقة هي التي تتجاوز قدرتنا على معرفتها، مثل الشـيء في ذاته عند كنط، لقد رأى كما ذكرنـا، اننـا لا نـدرك مـن الشـيء إلا ظواهره بالحس، واننا نستنتج الشيء في ذاته وراء ظواهره بالعقل. وهـذا يعني، ان ما نحدسه حسـيا مـن الشـيء المـدرك، هـو مجـرد صفاتـه، وان جوهره هو نتيجة عملية استنتاجية. وهذا يعني بدوره، ان الشيء في ذاته يتصف بالمفارقـة، أي انـه قـائم وراء حـدود معرفتنـا الاختباريـة. وهـذا ينتهي بكنط إلى القول بمعرفة تقوم على الخـبرة الحسية يدعوهـا بعديـة، وبمعرفـة سـابقة علـى الخـبرة يدعوهـا قبليـة. أمّـا المعرفـة البعديـة فـذات موضوع مفارق، في حين ان المعرفة القبلية ذات موضـوع غـير مفـارق، وهي تعمل بمعزل عن أي موضوع خارجي، وقد دعاها كنط مفارقيـة، أي تعمل بمعزل عن كل موضوع مفارق.

وعلى هذا، فالذهن يتمتع في رأي كنط، بمباديء مفارقية هي من طبيعته ذاته، يستخدمها في تحصيل المعرفة، بصـرف النظر عـن الخـبرات

التي يمر بها. وإذا رجعنا إلى <<نقد العقل الخالص>>، وجدناه يستخدم العقل هنا بمعناه الاشمل: فهو يعني به الحساسية والمنطق المفارقيين معاً، لا هذا ولا تلك فقط. انهما يعملان معاً في انشاء المعرفة القبلية. وهذا يفترض ادراكا مفارقيا مستقلا عن الخبرة، ولا يطاله التغيير. ان هذا الادراك هو الذي يخلع على الظواهر وحدتها، ويهبها قوانينه وصورته. وبذلك تصبح وحدة الادراك المفارقي شرط ترابط الادراكات الإنسانية واستمرارها واعادة توليدها. وهذا يبين ان وحدة الادراكات عند كنط، هي من الذات، وان هوية عالم الظواهر ترجع إلى هوية الذات المدركة ذاتها.

٢/١/١٩ ولكن ما نصل إليه بالعقل المجرد يظل مجردا، والمجرد يمكن ان يكون موضع شك بما هو كذلك، ولا يستند إلى اليقين إلا بما يشير إليه من وجود مشخص. ولهذا كان جوهر الشيء (الشيء في ذاته) نتيجة استنتاج، ولم يكن يقينا. ونحن نرى ان جوهر الشيء لا يمكن الشك فيه، لأن الحدس الكامل لا يكون بالحواس فقط، بل بالوجدان كاملا، أي بالجسد إلى جانب الحس والعقل: فالجسد يحدس جوهر الشيء (وهو ليس عقليا فقط) وراء ما يحدسه الحس والعقل من ظلواهر وماهية.

والحقيقة ان صدور الموجودات عن الوجود المشخص، يجعلها اولى منطقيا بالنسبة إلى صفاتها: إذ ان هذه الصفات التي تميز بعضها من بعض، وان كانت تابعة لها، وتصدر بصدورها، هي بحاجة إلى ادراك الذات، لتمييز بعضها من بعض. ولعل هذا الذي دفع كنط إلى التمييز المشهور الذي ذكرناه. ولكن كنط عد العقل المجرد هو السبيل إلى المعرفة، ولم يقم للجسد أي دور في تحصيلها، وفاته ان الوجدان بما هو وحدة الذات والجسد، يدرك الموجود ظواهر وشيئاً في ذاته في وقت واحد معاً. والحقيقة ان اثبات الشيء في ذاته وراء ظواهره وجودا بالفكر غير ممكن، كما رأى كنط من قبل. ولكن، من قال: ان الإنسان

فكر فقط؟ ان مثل هذا القول لا يقوله احد، وكنط نفسه احكم بكثير من ان يقوله. ولكنه مفترض في مثلانيته المفارقية. لهذا نرى في الافتراض الفلسفي ان المعرفة نتيجة الفكر وحده، افتراضا يأخذ المعرفة من دون اساسها الوجداني، وكأنها يمكن ان تتحقق من دونه. لهذا لابد لنا من التذكير هنا بهذا الاساس الوجداني القمين وحده بجعل المعرفة المجردة ذات بطانة وجودية.

وهذا يعني، اننا حينما ندرك بوجداننا موجودا من الموجودات، ندرك نواة وجودية من خلال ظواهر تلتقطها الحواس. هذه النواة الوجودية شبيهة بالشيء في ذاته الذي افترضه كنط وراء الظواهر. غير اننا لمختلف معه، على الرغم من ذلك، في عدة امور: فأولا، ان الشيء في ذاته لا تمكن معرفته عند كنط، ولا بشكل من الاشكال، والنواة الوجودية تمكن معرفتها عندنا، من خلال مقاومتها التي تلاقينا بها. وثانيا، تقتصر المسألة على الظواهر الحسية عند كنط، في حين انها تتخطاها إلى السلوك والابداع أيضاً، عندنا. وهي ثالثا، تفصل معرفة الظواهر عن كل ما عداها منذ البداية، عند كنط، في حين اننا لا نفصلها عن السلوك والابداع في اول الأمر، وانما في مرحلة التجريد، التي تنفصل فيها الممعرفة عن السلوك والفن، وتصبح بمعنى من المعاني اساسا لهما. ومن هنا كنا حينما ندرك احد الموجودات ندرك نواة وجودية وحولها هالة قيمية تختلط فيها الحقيقة بالخير والجمال، وتظل هكذا غفلا، إلى ان يأتي احدنا، فيحددها أمّا حقيقة أو خيراً أو جمالاً. عندئذ يتم التجريد الذي يمكننا من خلاله، ان ننتقل من النظر إلى العمل سلوكا أو ابداعا.

والحقيقة ان اول ما تقدمه الينا حواسنا من العالم الخارجي هو بعض أشيائه، في ظواهر تحمل معها اشارة إلى قوام وجودي، تصدر عنه هذه الظواهر: فالظواهر والقوام الوجودي يدركان معاً منذ الوهلة الاولى. أمّا الماهية فيكون ادراكها فيما بعد، حينما ينتهي الذهن فكرا

وعقـلا مـن عملياتـه اللاحقـة، الـتي تتنـاول معطيـات الحـواس المجـردة، وتخضعها لتجريد جديد على مستوى اعلى. عندئـذ يمكـن ادراك الماهيـة والوجود معاً في الموجود الذي هو موضوع ادراكنا.

٢/١٩ ولكن خلع الواقعية على الشيء مجردا مـن صيرورتـه، هـو في اصل كثير من اخطائنا الفلسفية، مثل قولنـا: ان مـا ندركـه منـه هـو ظواهره فقط. ولهذا لا نرى مجالا لطرح السؤال عن حقيقة واقعيته، اهي له أم لصيرورته؟ والامر عندنا انها له بما هو جزء من الوجود المشخص، أي بما هو موجود لا ينفصل عن صيرورته. ومن هنا كـانت دعوتنـا إلى العودة إلى التشـخيص، والنظـر إلى التجريـد علـى انـه محاولـة معرفيـة لا تستغرق الشيء بما هو موجود.

١/٢/١٩ والحقيقة ان واقعيـة الموجـود الجزئـي مرتبطـة بـالوجود المشخص. وعبثا نحاول ان ندرك موجودا جزئياً منعزلا في تجريده التـام. وهذا ما يجعل ظواهره مرتبطة بوجوده ادراكا. ومن هنـا لم يكـن هنـاك موجود جزئي بالمعنى الصحيح للكلمة: فالجزئية نتيجة تجريد.

وهذا يعني، ان النظرة المشخصة إلى الموجود تتطلب منـا إلا ننظـر إليه في ذاته، وانما في علاقاته بكل ما يحيط به، حيث تنطوي ظواهـره في علاقاته الوجودية، ويتكون منه ومما يحيـط بـه نـواة وجوديـة مشـخصة. هذه النواة أمّا ان تكون محاطة بهالة من التجريد، فتكون جزئيـة، أو لا تكون. في الحالة الاولى لا نكـون بلغنـا التشـخيص الكـامل، وفي الحالـة الثانية نكون بلغناه. ولا يخفى انه حينما لا نكون بلغناه، علينـا ان نتـابع طريقنـا حتـى نبلغـه. وعندئـذ لا يكـون هنـاك مجـال لادراك الظواهـر، ويستحيل كل شيء إلى وجود ....

ومن هذا يتضح، ان الوجود في ادراكي الوجداني حقيقـة تفـرض ذاتها عليّ. انه العالم الذي اتنفس هواءه، واتنقـل بـين ربوعـه، واعـايش اشياءه واشخاصه. ولهذا لا يمكنني ان ارى انه مجرد ظاهرة، إلا إذا كـان وجداني مجرد حواس. انه عندئذ فقط، ينعدم الاتصال المباشر بيني وبينه،

ويصبح ادراكي له ادراكا من بعد، أي ادراك ظاهرة. ولكن هذا غير ممكن، وينطوي على خطأ فادح، إذ انني كائن فيه، وليس من بعد بيني وبينه. هذا فضلا عن ان الوجدان ذات وجسد، وهو يدرك العالم في وجوده، لا بما هو بجرد ظاهرة. ولهذا فالظاهرة التي يدركها،يدركها وهي تلف الوجود، والوجود يتأكد من خلالها.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الوجود، فهو كذلك بالنسبة إلى الموجودات الجزئية التي اوجد معها في حضن الوجود، وتغمرني صيرورته بكل ما يجري فيه من حوادث وافعال. انه هو الذي يحول ادراكي لها من ادراك ظواهر إلى ادراك موجودات، فهو الوسيط بيني وبينها، وهو يصل بين جذوري الوجودية وجذورها الوجودية: انني واياها سكان عالم واحد، وما من مانع يمنعنا من الاتصال أو التواصل.

٢/٢/١٩ وهذا يعني، ان الوجود المشخص هو في اصل كل الظواهر التي تبدو بها الأشياء، لأنه في اصل الأشياء ذاتها. ففي الحالة السوية يردني ادراك الظاهرة إلى الموجود الذي هي ظاهرة له، كما يردني الموجود ذاته إلى العالم الذي ينتمي إليه. وبهذا يكون فصل الظاهرة عن الموجود الذي هي ظاهرة له، حالة شاذة أو نتيجة تجريد. وفي كلتا الحالتين تجب العودة إلى الوضع الصحيح، إلى التشخيص الوجودي.

انىا نفترض وجود الأشياء مستقلا عنا، وهو افتراض لا بد من الفحص عن الكيفية التي توصلنا بها إليه: اننا ننظر إلى الأشياء التي نصادفها في طريقنا، ونحن ننتقل من مكان إلى مكان، على انها كانت موجودة قبل بجيئنا، وعلى انها ستبقى بعد رحيلنا، وتمد هذه التجربة على مدى عمرنا الكامل، فنرى ان العالم وما فيه كان موجودا قبل بجيئنا إليه، وانه سيبقى بعد رحيلنا موتا عنه، كما بقي بعد رحيل اسلافنا. فنستنتج ان العالم وموجوداته مستقلان عنا، وان كنا لا ندركهما في حالتي ما قبل الميلاد وما بعد الموت.

ولكن، لننعم النظر قليلاً في ما فعلناه، فماذا نرى؟ اننا افترضنا وجودا من دون معرفة، هو وجود الموجود الذي لقيناه عند مجيئنا إلى المكان الذي لقيناه فيه، وافترضنا انه كان فيه قبل مجيئنا إليه. وهذا مجرد افتراض وقد افترضنا الأمر ذاته، حينما غادرنا المكان، وافترضنا بقاءه فيه بعد رحيلنا وهو مجرد افتراض أيضاً. وبهذا نكون أمام حالتين لا ثالثة لهما، واحدة افتراضية وهي وجود الموجود في حالتي غيابنا، وثانية يقينية، وهي وجود الموجود في حالة حضورنا. وبذلك نكون اقمنا موازنة بين استقلال الوجود عن المعرفة ولزوم الوجود للمعرفة. ولكن الحالة الأولى افتراضية، والثانية يقينية، ما لم نفترض استحالة المعرفة. وفي هذه الحال يبقى الافتراض افتراضا، ويبقى اليقين يقينا. ولا شك ان ميلنا إلى اليقين أقوى!

- ٢٠ -

٢٠/١ وهكذا يبدو انه ما من شيء في ذاته على التصور الكنطي، لأن كل الأشياء تتكشف عن حقيقتها من خلال صيرورتها، فتبين ماهيتها التي ليست في حقيقتها إلا تعبيرا عن الشيء في ذاته، الذي يكّون هو وظواهره الموجود: فالماهية هي تجريد الموجود. بيد أن الماهية والوجود يبدوان ثابتين، وان كانا في حقيقتهما عرضة للصيرورة بداية ونهاية.

٢٠/١/١ والحقيقة ان العناصر التي يتكون الموجود منها هي التي تعمل، ويكون عملها في أصل الصيرورة، فتعرض للذهن الذي يراقب صيرورتها فكرا، ويستطيع ان يدركها ويدرك علاقاتها الثابتة عقلا، فيكّون الماهية صورة من الوجود. بيد أن فهم العلاقة بين الظواهر والماهية يتعلق بفهم حقيقة التجريد، وكيفية تعاون الحواس والذهن عليه: فالوجدان بما هو ذات رجسد، مزّود بحواس متعددة توفر له سبل

الاتصال بموجودات العالم الخارجي. ولكن كلا منها تنقل صفة خاصة تختلف عن الصفات التي تنقلها الاخريات، حاملة معها اشارة إلى الأصل الذي صدرت عنه، تاركة للوجدان ادراك هذا الاصل بما هو هذا الموجود. وهذا يعني، ان الادراك في طبيعته هو ادراك للظواهر والوجود معاً في وحدتهما المشخصة. بيا أن ما تدركه الحواس من الظواهر لا يبقى في حالته هذه، إذ إن ما تحمله الحواس منها لا يلبث الذهن ان يتلقفه ويحيله إلى الفكر، فيخضعه للتحليل والتأليف، حيث يعمل العقل على تجريده ماهية متكاملة الخصائص. ولهذا كان الذهن بما هو خاتمة المطاف في ادراك الماهية، هو الذي يتعاون مع الجسد، لادراك الموجود في وحدته التامة، أي بما هو وجود وظواهر وماهية معاً.

ومن هنا كان ما ادركه بحواسي هو الظواهر، وما ادراكه بذهني هو الماهية، وما ادركه بوجداني هو الموجود كله في تشخيصه. انني ادرك كل ذلك معاً ودفعة واحدة، وما تفصيله إلا من اجل تبيان ما يرجع إلى كل من هذه القوى تجريدا. وهذا يعني، انه ما من أشياء بمعنى الموجودات في داخلي، وانما صورها وفكرها فقط. أي حالات وجدانية هي انعكاس لها، سواء زالت بزوالها، أو استمرت في بقائها بعد زوالها.

وهكذا يبدو أن كون الوجدان في قلب الوجود، يجعل من تفكيره تعبيرا عن نبضاته، هذه النبضات التي تنعكس من موجوداته الجزئية الصادرة عن صيرورته. وهذا ما يجعل معرفة هذه الموجودات لا تتوقف عند ظواهرها، بل تنفذ إلى باطن الوجود الذي يشترك الوجدان معها في كونه في داخله.

٢/١/٢٠ وهكذا يفعل الوجود المشخص فينا بصيرورته التي لا تفتأ عن جريانها في كل اتجاه، ويستجيب جسدنا إليها بالاحساسات المختلفة التي تطلعنا على ما يجري فيه. بيد أن هذا مجرد انفعال ننفعل به، لا يلبث ان يعقبه الوعي، الذي يجعلنا نقوم بفعل معاكس. هذا الفعل هو التفكير. وهو بداية الفعل الارادي، الذي نتمكن به من لرد على

تأثير الصيرورة فينا. اننا نغزو به الوجود المشخص الذي تبدأ صيرورته باطلاعنا على عملية خلق الموجودات الجزئية، وعلى اسرار هذه الموجودات، بالكشف عن ماهياتها.

غير انه إذا كان للموجودات الجزئية ماهيات، فإن الوجود ذاته ليس له ماهية. والحقيقة أن الموجودات الجزئية، تجمع بينها بما هي متعددة، صفات عامة تميزها من مجموعة من الموجودات الأخر. فإذا كانت الماهية هي هذه المجموعة من الصفات العامة، التي تجمع بعض الموجودات الجزئية في نوع أو جنس، لم يكن الوجود بما هو واحد شخص، واقعا تحت نوع أو جنس، ولم تكن له من ثمت ماهية. فهل نقول: انه جنس الاجناس؟ في هذه الحال يصبح مجردا، ولا بد له من أن يتضمن كل ماهيات الموجودات الجزئية، لا لشيء إلا لأنه يتضمن هذه الموجودات ذاتها. لكنه يفقد بالمقابل، الصفة التي من أجلها كانت له الماهية، وهي التمييز بين نوع ونوع، أو بين جنس وجنس.

وهكذا يبدو أن الوجود إذا كان لا ماهية له، فهو في أصل الموجودات التي لها ماهية: فهو المستودع الذي تصدر عنه كل الماهيات، بصدور الموجودات الجزئية التي تخلفها الصيرورة وراءها. والحقيقة ان الماهيات التي لا تحصى هي التي تتناولها الصيرورة، وتحولها بحركتها التي تجمعها على انحاء مختلفة، إلى موجودات جزئية، هي التي نشاهدها في العالم. بيد أن الصيرورة ذاتها هي التي تعود فتفرقها، فتحيلها من الوجود إلى العدم. ولكن هذا يظل في حدودها بما هذه الموجودات أو تلك، لا بما هي الوجود اطلاقا، إذ إن الوجود يظل وجودا ،والتغيير الذي يطرأ عليه يبقى في الكيف فقط. وهذا الذي يحدث في حركة الانتقال من الوجود إلى العدم، ومن العدم إلى الوجود، يمكن أن يحدث أيضاً، مع الابقاء على الموجود بما هو موجود، فتتناوله الصيرورة في وجوهه العارضة، فيترك مظهرا، ويأخذ مظهرا بديلا، فينتقل من حال إلى حال.

وهكذا يبدو أن التمييز بين الماهية والوجود، لا يصح إلا على الموجودات الجزئية بما هي جزئية: فجزئيتها هي التي تجعلها متعددة، وتعددها هو الذي يقيم بينها مشاركة في بعض الصفات دون بعض، فيجمعها في نظر الذات المفكرة في نوع أو جنس. ومن هنا لم يكن للوجود بما هو واحد مشخص، ماهية، لأنه لا يندرج تحت نوع أو جنس.

٢٠/٢ بيد أن الماهيات ذات وجود بالقوة، وتظل كذلك، إلى أن تأتي الذات وتدركها بما هي كذلك: فالماهية تظل خفية، لأنها وان كانت تتمتع بالحضور في الموجودات الجزئية، إلا أنها لا تصبح مدركة إلا بالفكر الذي يخلع عليها صورة الوعي. ومن هنا كانت وظيفة الجسد، بما هو موجود، في ادراك وجودها، ووظيفة الوجدان بما هو وحدة الذات والجسد، في وعي وجودها وماهيتها.

٢٠/٢/١ ومن هنا كانت الماهية مقترنة دائماً بالوجود، سواء أكان ذلك في هذا الوجود المتحقق أو في موجود نسعى إلى تحقيقه. بيد أن هذا لا يصح في الحالة الأخيرة إلا بعد تحقيق ما نسعى إلى تحقيقه: ففي حالة الاخفاق في التحقيق، تكّف الماهية عن أن تكون ماهية، وتصبح مجموعة صفات متنافرة، يتأبى الوجود عليها. وهذا يعني، أن الموجود الجزئي هو تحقيق الماهية على نحو من الانحاء، أي تجميع بعض الخصائص الجوهرية مع بعض الصفات العرضية، أو من دونها، في قوام وجودي، لتحقيق موجود معين. لهذا كان الموجود هو تحقق الماهية تحققا تبدو به للعيان، وكان أمر فهمه والتفكير فيه مرتبطا بالنفاذ إلى ادراك ماهيته خلف ظواهره، التي يقدمها للحواس.

لقد كان الوجود المشخص في البدء، ولم يكن هناك ماهيات، إذ إن هذه نشأت من عمل الذهن فكرا وعقلا، حينما وجد الإنسان بما هو وجدان في مد الصيرورة .عندئذ كانت الماهية لاحقة على الذهن اللاحق على الوجود المشخص، ابنا للصيرورة. وإذا كان لنا ان نقف

عند فلاسفة الاحداث، وما يرونه من سبقه للماهية، كان لا بد لنا من أن نوغل اعمق إلى جذور المسألة، إلى الوجود المشخص.

والحقيقة أنه ما من موجود يمكن أن يكون من دون ماهيته، فماهيته هي وجهه الذي يعرف به. ولكنها محّجبة لا يمكن الكشف عنها ما لم تتدخل الذات، وترى ما بين الموجود من صفات التماثل والاختلاف. عندئذ تقوم الماهية في الذهن بما هي فكرة، لا بما هي وجود، وان كانت تشير اشارة واضحة إلى الموجود الذي هي ماهيته. فالماهية قوامها في الموجود تشخيصا، وفي الذهن تجريدا. ولولا العلاقة الوجدانية الوجودية، لما تمكن الفكر من تجريدها من الموجودات التي جردها منها.

٢٠/٢/٢ وهكذا نجد أن الوجود ليس شيئاً آخر غير الماهية، ولكن في مجال آخر غير مجاله، هو مجال المعرفة والتفكير: فهو الوحدة التي يتحقق من خلالها، وبها يستمر، وبها يعمل، ومن خلالها يعرف. ومن هنا كان انفصام هذه الوحدة يبدله حقيقة غير حقيقته، فيفقد تحققه، ويكفّ عن استمراره في كينونته، فلا يعمل كما كان يعمل، ولا يعرف بما كان يعرف.

وهذا يعني، أن الموجود هو تحققه من خلال ماهيته، فهو تحقق الوحدة التي بها يكون، وليس شيئاً زائدا عليها: فهو هي من الناحية المعرفية. انه الجوهر كما يتبدى للذهن. لهذا لم يكن هناك موجود من دون ماهية، من الحجر إلى الإنسان. بيد أن الإنسان يتميز من بين الموجودات جميعاً، بأن ماهيته تتضمن الحرية والعقل وهذا يمكنه من تعقل ذاته من خلال تعقل ماهيته، في سبيل تحقيقها من خلال ما يختار تحقيقه منها. وهذا يدل على أن ماهيته أغنى بصفاتها من ماهية الحجر أو أي موجود آخر، وانها تتميز بأنها قابلة للانعكاس على ذاتها، وتعقلها، تمهيدا لاختيار الصفات التي ترى انه من الواجب تحقيقها، وانها عامة وخاصة، وان الخاصة تأتي متأخرة، وتعتمد على الفعل لتحققها.

غير أن بذرة المشمش في تحولها إلى نبتة فشجرة، انما تحقق ماهيتها التي يتغلب جانبها الايجابي على جانبها السلبي، أي تحقق ما كان فيها بالقوة، فتخرجه إلى الفعل. وعلى عكس ذلك يكون أمر شجرة المشمش حين تهرم، فهي تذبل وتتلاشى وتموت، مغلبة الجانب السلبي على الجانب الايجابي من ماهيتها. وهكذا نجد أن الماهية لا تسبق الوجود: فالموجود كان أولاً، ثم اكتشف الذهن ماهيته، وحتى لو افترضنا ان العالم وما فيه كان ماهية في عقل الله قبل خلقه، فان هذا ينقل المسألة من العالم إلى الله، وهنا يكون وجود الله سابقا على ماهيته.

بيد أن الماهية تسبق الوجود بالنسبة إلى العالم، إذا افترضناه مخلوقا من الله، وفقا لماهية تصورها له قبل خلقه. وهذا يصح على كل ما يصنعه الإنسان أو يبدعه. أمّا ما عدا ذلك، فالوجود هو كل شيء، وبلا ماهية، إلى أن أتى الإنسان، واستقرأ الأشياء، وخلع على كل شيء الماهية التي تحقق حقيقته، وتميزه مما عداه. وبهذا يكون الوجود سابقا على الماهية اطلاقا، وتكون الماهية سابقة على الوجود في حال وجود صانع أو مبدع. وإذا عرفنا أن الصانع أو المبدع هو موجود، كان لا بد لنا من أن نسلم بأسبقية الوجود على الماهية اطلاقا.

والحقيقة أن الإنسان من خلال تعرفه ماهيات الأشياء الطبيعية، يمكنه أن يتدخل فيها، فيجمع بعض صفاتها إلى بعض، أو أن يحّور في بعضها، بتبديل بعض اجزائها ببعض، أو بانقاص بعضها من بعض صفاته، الخ... فيحصل على أشياء جديدة غير التي كانتها، وفقا لتصورات سابقة. في هذه الحال تكون الماهية سابقة على الوجود في الشيء المصنوع. ولكن، لا بد لنا من أن نلاحظ هنا، أن هذا ما كان له أن يحدث، لولا سبق ثلاثة أنواع من الوجود: الموجود الجزئي الذي جرى تغيير ماهيته، والوجدان الذي قام بالتغيير، والوجود المشخص الذي هو اصلهما معا، ومسرح تلاقيهما. وهكذا يكون الوجود في

الاحوال كلها، سابقا على الماهية، إذ لا ماهية من دون افتراض وجود الله والانسان!...

- ٢١ -

٢١/١/ بيد أن ذلك بحاجة لكي يحدث، إلى تحويل الوجود المشخص إلى مطلق. عندئذ يحدث التبادل بين الفكر والوجود بالتجريد والتشخيص: فبالتجريد نغادر الوجود إلى فراغ المطلق الذي يساعدنا على الحركة الفكرية، وبالتشخيص نعود إلى الوجود، ونلاقي موجوداته بعملنا، موجهين بما انتهينا إليه من افكار.

٢١/١/١ بيد أن الوجود بما هو وجود، لا يمكن التفكير فيه. ولكنه بما هو وجود مشخص، يمكن أن يصبح بداية تفكير بكل ما يصدر عن صيرورته. ومن هنا كان امكان المعرفة: ففي الصيرورة لا اشعر بوجودي وبالتغيرات التي تطرأ عليّ فقط، بل اشعر بعلاقتي مع الأشياء والآخرين، وبالتغيرات التي تطرأ عليّ وعليهم. وبذلك تكون الصيرورة هي مصدر الحدوث والمعرفة معاً، ما دام هناك كائن يعي.

ولكن، إذا كانت المعرفة هي حصيلة مجاراة حركة الفكر لحركة الصيرورة، أو أحد تياراتها، كان لابد من نقطة تبدأ منها هذه المجاراة في احدى اللحظات. أمّا النقطة فتقع في مركز دائرة تحتله الذات، ويمثل نصف قطرها البعد الذي يفصل بينها وبين نقطة أخرى يحتلها الموجود على محيط يمثل حدود المجال الادراكي. ولكن هذا لا يكفي لتحديد واقع العلاقة بين الذات والموجود، إذ الادراك زماني يتحرك ضمن مدة معينة في هذا المجال، ملاحقا حركة الصيرورة، ومتفحصا علاقات الموجود بكل ما يحيط به ضمن هذا المجال، بغية اثبات قيام بعضها وانعدام بعض. وكل هذا يتوقف على لحظة ادراك العلاقة وما تكشفه

الصيرورة من حقيقتها، وما يؤثر به ما هو خارج المجال الادراكي في المجال الادراكي بعامة، وفي الموجود بخاصة.

بيد أن فعل المعرفة، وان بدا مجردا، إلا أنه يستبطن فعلا أكثر تعقيدا، هو الوجد الذي يستحضر الموجود كاملا امامنا، لا استحضار ظواهر أو ماهية، ولكن بالتمهيد لمعرفة، لا بد لها لكي تتحقق، من تطابق قدرات الذات المعرفية مع خصائص الموجود الذي تسعى إلى معرفته. وفي اثناء ذلك، يبني العقل ذاته، أو يستكمل بناءها، ان لم يكن فعل: ففي تجربة المعرفة يبدع الذهن اطره ومقولاته التي لا يلبث ان يعدلها كلما مر بتجربة جديدة، حتى يستقر على بنية كلية، تصلح لادراك الموجودات الاخرى، وفقا لنظام من الشمول والتضمن.

٢/١/٢١ وهكذا نجد أن الحاح التفكير على العناصر المشتركة بين موجود وموجود، أو بين حادث وحادث، أو بين فعل وفعل، هو الذي جعل البشر ينزلقون دون أن يدروا، من الوجود إلى المعرفة: فقد انتقلوا من الوجود إلى الماهية، ورأوا أن العناصر الثابتة من الشيء هي جوهره وجودا، وماهيته معرفة. وهذان مستويان، وان كانا متلازمين، إلا أنهما مختلفان لا يجوز الخلط بينهما.

بيد أنه ما من فكر خالص، فالفكر يتعلق دائماً بشيء من الأشياء، وارتباطه به هو الذي ينفي عنه أن يكون خالصا: فخلوصه نتيجة تجريد، ولا حقيقة للمجرد إلا بما جرد منه. فالوجود سابق على الفكرة، بل على كل فعل يقوم به الافراد. وهذا أمر طبيعي، مادام الوجدان الذي هو في اصل كل فعل، انشقاقا عن الوجود ذاته، وما دام هذا الانشقاق هو أمر لاحق لكون الوجود وجودا، وكون الوجدان وجدانا.ومن هنا كانت مشروعية ما يقرره الفكر، من حيث صدوره عن الوجود واستمرار علاقته به، وان كان ما يترتب عليه، لا بد له من أن يخضع لشروط محددة. غير أن العلاقة هنا هي علاقة الأقل كمالا وهو يسعى إلى ما يمثل الكمال، والفعل سواء أكان فكرا أم سواه، هو الأقل كمالا، ووحدة الوجدان والوجود هي التي تمثل الكمال.

في عملية التفكير المجرد تكون الاولية للجزئيات، التي لا تلبث أن تنتهي بالتجريد إلى الكليات. ولكن هذه ما تكاد تتحقق، حتى تحتل ساحة التفكير، مغتصبة اياها من الجزئيات، وممليةً امرها عليها. وبذلك يصبح ما كانت له الاولية ملحقا بما اغتصبه. وهذا تزييف للتفكير ذاته. وإذا كانت الاولية للجزئي لما يتمتع به من تشخيص جزئي، وكانت اهمية الكلي المجرد لما يتمتع به من ضرورة، كان لابد لنا من العودة إلى التشخيص الكلي، الذي هو في أصل التشخيص الجزئي، وان نستبعد التجريد الضروري، بعد ان استنفد غرضه: فالتفكير مرحلة ووسيلة لبلوغ النهاية والغاية. والغاية ان يجود الوجود بذاته. ولكي يجود بذاته، لا بد له من أن يكون مشخصا، إذ من دون ذلك، لن يكون لديه ما يجود به. فما يجود به ليس بحرد فكرة، بل ما هو في أصل الفكرة: الوجود.

٢/٢١ وهكذا نجد أن التفكير ليس شيئاً غير استبدال الرموز بالاشياء والحوادث والافعال، واعطائها الفاظا لغوية تنوب منابها، وان كانت هذه الانابة امرا زائدا. وهنا نلاحظ، أن الصلة الوجودية الحميمة التي تقوم بيننا وبين الأشياء والحوادث، تفقد وجوديتها الحميمة، حين تنتقل إلى اللغة وألفاظها: فغالبا ما تتنصل من شحنتها الانفعالية والنزوعية، وتصبح فكرية خالصة.

١/٢/٢١ انها تصبح تعاملا غيابيا مع الأشياء والحوادث، في حين ان المعول عليه وجوديا، هو التعامل الحضوري الفعلي. وهذا يعني، ان الصعوبات الفلسفية الناشئة عن علاقة الموجود بالأحوال التي تتعاقب عليه، ليست صعوبات من الناحية الوجودية، إذ إنها ناشئة عن التجريد المعرفي، والخلط بين الوجود والمعرفة غير جائز.

والحقيقة، إذا كانت معرفة الشيء مرتبطة بوعيه، فاننا لا نستطيع أن نفصل وعي الشيء الذي نعيه، عن فعل الوعي الذي نعيه به، إذ إن الفعل وموضوعه شيء واحد. ومن هنا كان وعي موضوع المعرفة

مرتبطا بوعينا ذواتنا التي تعرفه. لكن هناك هامشا وجوديا يحيط بنا وبما نعرفه في الوقت ذاته، هو العالم الذي نلقى فيه ما نعرف. غير أن هذا الترافق الوجودي ابعد ما يكون عن الاختلاط، إذ إن الوجد الذي يضع ايدينا على وجود الأشياء، يرافقه الوعي الذي يضيء لنا الموقف، فنميز بيننا وبين الموضوع من جهة، وبيننا وبين العالم من جهة أخرى.

ومن هنا كانت ذاتيتنا الداخلية تتأثر بالعالم الخارجي وأشيائه، من دون ان تبدل من حقيقتها بما هي ذاتية. وإذا كانت ذاتيتنا الداخلية هي قوام الأشياء التي نعرفها، فهي قوامها بما هي معروفة، لا بما هي موجودة، إذ قوامها بما هي موجودة، هو في العالم الخارجي لا في ذاتيتنا. وهذا ما يسوغ مشروعية السؤال عن علاقة ما نعرفه بما له وجود خارجي: فاذا كانت ذاتيتنا في داخلنا، وكانت الأشياء في العالم الخارجي، فان هناك شيئاً مشتركا يؤثر فيه العالم الخارجي، ونشعر به من داخلنا، هو جسدنا الذي يتوسط بين ذاتيتنا والعالم الخارجي، وهو لا يقتصر على ذلك فحسب، بل يتميز بأنه يحتل مكانا في العالم الخارجي بين الموجودات الأخرى، ويمكنه أن يحمل ذاتيتنا معه، انّى توجه في هذا العالم، ومهما كانت توجهاته، فهو يصل بينها وبين الموجودات القائمة فيه، حيث توجه.

ولهذا لم تكن النقطة الهندسية التي تحتلها ذاتنا المجردة نقطة هندسية على الحقيقة ، بل نقطة وجدانية حدودها حدود الجسد الذي يتحقق فيه وجداننا .ومن هنا لم تكن علاقتنا بالموجودات الجزئية خيوطاً دقيقة يفترضها التجريد ، وإنما علاقات حية يمسكها التشخيص ، وهي تمتد بجذورها إلى أعمق أعماق الوجود المشخص ، بالوجدان المعبر عن أمتن العلاقات الوجودية . والحقيقة أن علاقاتنا بالموجودات الجزئية هي علاقات ذات بعدين : علاقات وجودية ندرك فيها الموجودات الجزئية على قاع الوجود المشخص بما هي موجودات ، وعلاقات معرفية ندركها فيها بعلاقاتها المجردة . إن كلا نوعي العلاقات يدركان

معاً ، ولا يفصلهما غير التجريد . وهذا ما دعا إلى الفصل بين الظاهرة والوجود ، ومن بعد بين الماهية والوجود ، فصلاً أسقط من حسابه ، وحدة الموجود وظواهره وماهيته .

٢/٢/٢١ ومن هنا كان من الأمور المعكوسة ، افتراض وجود للماهية مستقل عن الموجودات . ويمكننا أن نرى ، أن افتراض ذلك في عرف الفلاسفة ، ناشيء من أخذ كلمة ((وجود)) بمعنيين : وجود في الأذهان ، ووجود في الأعيان . ولكن الوجود في الأذهان ليس وجوداً ، بل انعكاس الوجود وظله في الذهن ، انه مجرد فكرة .

والحقيقة أنه لا يمكن الفصل بين الماهية والوجود في الموجود ، وإنما بتجريد الفكر . وقد كان هذا ممكناً ، لأن هناك صيرورة وتعدداً تخلفه وراءها ، مما يسمح للذات بتجريد الموجودات من صفاتها ، والوصول إلى الماهية . ومن هنا كان الارتباط ممكناً بين المعرفة والوجود، إلا في حالات شاذة قليلة : فالقلم الذي على مكتبي ليس مجرد ظاهرة قلم على ظاهرة مكتب ، تنتهي بمتابعة التجريد إلى أن تصبح ماهية قلم على ماهية مكتب ، بل قلم يفرض حضوره عليّ من فوق مكتب يفرض حضوره عليّ أيضاً .

بيد أن هذا لا يعني ، أن الفكر يمسك الموجود في الوجود ، إذ إن ما يمسكه حقاً هو الوجد بما ينطوي عليه من فكر ، وهو بإمكانه أن يجرده من ظواهره وماهيته وأن يحوله إلى فكرة . غير أن عمله هذا نتيجة تجريد ، عمل فيه الفكر بمعزل عن الانفعال والنزوع ، اللذين كانا رفيقيه في الوجود ، واللذين بإمكانه أن يعود إلى التوحد معهما ، فيهبانه الوجود وراء الفكرة . وهذا يؤيد ما قلناه من أن المعرفة إنما تكون في حضن الوجود وبمعونة صيرورته .

ومن هنا كان الاتصال الوجودي بين الوجدان والموجودات الجزئية ممكناً ، تحققه الصيرورة التي لا تكف عن الجريان . وحينما نقول : الاتصال الوجودي ، إنما نعني أن المعرفة التي يحصلها الوجدان عن أي

موجود جزئي ، ليست مجردة إلا بآخرة ، فهي في أولها وجودية ، وسيلتها قوى الوجدان كله ، لا الفكر وحده . وهذا يعني أن الوجود المشخص يتوسط بيننا وبين الموجودات الجزئية ، وهو كاف ليحصل من الأشياء معرفة وجودية ، لا ظاهرية ولا ماهوية .

– ٢٢ –

١/٢٢ وهنا نصل إلى مسألة هامة من مسائل الفلسفة ، وهي مسألة أولية الوجود والفكر ، أحدهما بالإضافة إلى الآخر . ونحن نمنح الأولية للوجود ، إذ من الممكن ان يستقل عن الفكر ، باعتراف الفكر ذاته ، في حين أن الفكر لا يستطيع أن يستقل عن الوجود ، باعترافه هو ذاته أيضاً . وهذا لأن الموجود يمكن التفكير فيه في حال غيابه ، ولأن الفكر لا يمكنه أن يعمل إلا ومضمونه الموجودات ، سواء في حال حضورها أم حال غيابها .

١/١/٢٢ والحقيقة ، ما يكاد الوعي يضيء الوجود المشخص ، حتى يستوقفه هذا الموجود أو ذاك ، طافياً على صفحة الصيرورة ، فيعلل الفكر ذلك ، بأنه قد تحقق إمكان من الإمكانات ، في حين أنه لم يتحقق إلا بالنسبة الى معرفتنا ، وأنه كان كامناً دائماً في الوجود : فما من إمكان بالنسبة إلى الوجود المشخص ، إذ إن كل شيء كامن فيه ، وهو ينتظر الصيرورة والذات ، لإخراجه إلى الوجود والوعي : أمّا الصيرورة فلتقتطعه من الوجود وتشكله موجوداً جزئياً ، وأما الذات فلكي تجرده بضياء وعيها ، وتعزله عما يحيط به .

ومن هنا كانت الصيرورة هي الإمكان الدائم الذي تصدر عنه الموجودات الجزئية والحوادث التي تطرأ عليها ، فتنقلها من حال إلى حال ، فتبدو للذات بهذه الصفات أو تلك ، وتتحقق بذلك معرفتها . والحقيقة أن لقاء يحدث بين تلقائيتنا والصيرورة والموازنة بينهما هما

اللذان يتيحان للتفكير ، حين يعاكس هذه التلقائية أو يجاريها ، أن يلامس الصيرورة ، وأن يحتك بالموجودات الجزئية التي تخلفها وراءها على نحو من الأنحاء . وهذا ما ينفي عن التفكير صفة المجانية ، حتى لو كان صوريا .

وبهذا يبدو ، أن كل موجود جزئي يصدر عن الصيرورة ، هو جزء من الوجود المشخص ، ويعبر عنه تعبيراً جزئياً ، ويمكّننا من رؤيته من خلاله ، وتلمح صورته فيه . ومن هنا كان من الممكن اتخاذه مطية لتصور الكل الذي هو جزء منه ، وتصور أنه هو ومن يتصوره معاً فيه . وذاكم هو الوضع الوجودي الذ ي يصلنا بهذا الموجود الجزئي أو ذاك ، ويجعل الفكر على يقين من أن ما يدركه هو موجود حقيقي ، لا ظاهرة أو فكرة .

وهكذا نجد أن التفكير حينما يبدأ بملامسة الوجود وموجوداته الجزئية وحوادثها ، يبدأ التقاء النسبي بالمطلق ، هذه الصورة المجردة من الوجود ذاته، إذ إن الصيرورة تتحرك في حضن الوجود ، والتفكير يتابع هذه الحركة خطوة خطوة . ولكنه يتابعها وتصور الكل حاضر له في كل خطوة ، مما يجعل نسبيته ونسبية خطواته تتحرك في المطلق . وهذا يمكنه من رفع الجزئي إلى مصاف الكلي ، ورؤيته من خلاله ، وفقاً لأحد مقاصده، فيبلغ الحقيقة أو الخير أو الجمال .

٢/١/٢٢ ومن هذا نجد أن ما يعيه الفكر حقاً ، هو الموجودات الجزئية وحوادثها وعلاقاتها . أمّا الوجود من حيث هو كل نحن فيه ، فلا يعيه إلا من حيث تجاوزه لنا من كل جانب . أمّا أن يعيه كما يعي الأشياء الجزئية ، فهذا مستحيل بما هو كل ، ولهذا رأينا أن تصور الفلاسفة يحوله الى جزئي . وهذا تزييف يسلبه حقيقته . وهذا يجعلنا من جانبنا ، في وضع لا نستطيع معه ، أن نثبت أن الوجود متناه . وإذا غامرنا ، ووصفناه بإحدى الصفتين ، كانت مغامرتنا مجرد مغامرة لا تنتهي إلى اليقين . فكل ما نعرفه ، أننا في الوجود المشخص ، وإنه كل، وأنه لا يمكننا الخروج منه ، لنعاين حقيقته من هذه الناحية .

والحقيقة أن الوعي الذي الذي يرافق إدراكنا بما هو فعل ، هو الذي يعطيه مدى أوسع منه ، يتحقق فيه . فهو لا يقف عند حد ، بل يتحرك باستمرار في كل الجهات . وهذا يعطيه فكرة الكل من ناحية ، وفكرة غير المتناهي من ناحية أخرى . والى هذا الحد تكون العملية طبيعية وصحيحة ، إلى أن يشرع بموضعة الكل أمامه ، وتصور غير المتناهي بعداً يمتد من حوله في كل الجهات .

وهذا يعني ، اننا لانستطيع تصور الكل ، لأننا فيه ، ولانستطيع تصور غير المتناهي من حولنا ، لأنه امتداد للكل الذي نحن فيه في كل الجهات . وهذا لأن ما نفارقه حقا ، هو الجزئي ، ولأن الكل ، اعني الوجود المشخص ، لاتمكن مفارقته . وإذا امكننا مفارقته تجريدا ، لانكون فارقناه حقا بل نكون اصطنعنا له صورة جزئية تشوه حقيقته . وعندئذ يصبح غير ذاته ، ولايلبث ان يتنكر لنا .

٢/٢٢ وهكذا نجد ان الذهن لايستطيع ان يضع الكل موضع تفكيره إلا إذا هو جرده من تشخيصه ، وجعله امامه ينظر إليه كما ينظر إلى موضوع جزئي . وهذا يجعل التفكير بالكل بما هو مشخص مهمة مستحيلة . وإذا كان الأمر كذلك كان التفلسف مهمة تفترضه وتبني عليه متخذة منه اساسا لها .

١/٢/٢٢ وهكذا نكون محكومين بالضياع مادمنا لانستطيع ان ندرك الكل إلا من خلال جزئية ادراكنا ، ولانستطيع ان نعمل إلا من خلال جزئية تصرفنا . اننا لانستطيع إلا ان نكون كذلك . وإذا كان لنا امل نجنح إليه ، فهو ان هناك فسحة لتصحيح اخطائنا ، والتكفير عن خطيئاتنا ، وعزاؤنا في ذلك ، ان حركة الصيرورة سرعان ماتطوي ما قمنا به وتفصله عنا ، فلا يكون لنا ارتباط به بغير الذكرى .

والحقيقة ان العالم حاضر لنا باستمرار وليس بنا حاجة لوضعه موضع الشك ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الموجودات الجزئية ، إذ إنها عرضة للتغير والفساد ، مادامت وليدة الصيرورة . ومن هنا كان

مد رواق الشك من الموجودات الجزئية إلى الوجود كله ، امرا غير منطقي ، إذ ان الكل لايوضع في مرتبة الجزء . وهذا ينتهي إلى ان الخروج من الشك إلى اليقين ، لابد له من ان يكون بالانتقال من الجزء إلى الكل .

ولكن الوجود المشخص هو الكل ، وهو بالتالي لايمكن الشك فيه ولا اخراجه من الشك إلى اليقين ، لأنه موضوع يقين دائم ، بحضوره الدائم لادراكنا .

وإذا كان الأمر كذلك ، كان سبيلنا إلى اليقين بكل مافيه ، وليس الاقتصار على اليقين به وحده . وهذا كاف لفتح ابواب التفاهم بيننا وبين الآخرين واقامة المعرفة على اسس وطيدة .

٢/٢/٢٢ وهذا الذي قلناه عن الفكر والمعرفة ، يمكننا ان نقول مثله عن العمل . والحقيقة اننا حينما نقوم بعمل من الاعمال ، نقوم به ونحن نعي اننا نقوم به . ولكننا إذ نعي ذلك نعي اننا نقوم به في العالم . ومن هنا كان وعي الذات ووعي العالم مترافقين ودائمين . أمّا العمل الذي نقوم به وموضوعه فهما اللذان يتغيران من حال إلى حال . وهذا يبين ان الكل يظل حاضرا ابدا ، وان قصد الذات وموضوعهما المقصود هما اللذان يتغيران ضمن اطار الكل الثابت ، الذي نلتقي فيه بكل مايمكننا الالتقاء به .

بيد ان اعمالنا تكون مسبوقة دائماً بانفعالنا بالعالم الخارجي واشيائه واشخاصه ، وكونها كذلك هو الذي يشعرنا بنسبيتها ، ويجعلنا نكف من غلوائنا: فلو انه امكننا ان نقوم بواحد منها ، من دون انفعال سابق ، لوقعنا في الضلال وخيل الينا اننا العالم وقد وعى ذاته مطلقا .. ولكن قدرنا ألا نفعل إلا إذا سبق لنا ان انفعلنا انفعالا معينا . ولهذا نظل نشعر بفارق بيننا وبين العالم ، واننا فيه مجرد اجزاء في كل ، وان الوعي هو الذي يميزنا منه على الرغم من كوننا منه وجودا . وهذا يفسر لنا لماذا يستطيع احدنا ان يصرف انتباهه عن أي من الموجودات ، ولايستطيع صرفه عن الكل ، الذي يظل حاضرا ابدا .

وهذا يعني ان الكل يظل حاضرا ، مهما نقلت انتباهي من موضوع إلى موضوع حتى لو اتخذت من عالمي الداخلي موضوعا لانتباهي : فأنا حينما اوجه انتباهي إلى عالمي الداخلي ، اتصور انني افعل ذلك في العالم . وإذا كان هناك فرق في توجيه انتباهي إلى العالم الخارجي وتوجيهه إلى العالم الداخلي ، فهو فرق نسبي ، إذ انني في كلتا الحالتين احد تشابكهما معاً مع غلبة احدهما على الآخر : ففي حال انتباهي إلى عالمي الداخلي تكون الغلبة لذاتية رغباتي واهتماماتي ، وفي حال انتباهي إلى العالم الخارجي ، تكون الغلبة لموضوعية اشيائه . انني احد في الحالين معاً ، عناق الذات والعالم ، تارة احس نبض الوجود يتسرب من مشاعري ، وتارة احس وجداني وهو ينسكب مشاعر وفكرا ونوازع في صيرورة العالم الخارجي .

٣/٢/٢٢ وهكذا نجد ان كلمة وجود لاتعني مجرد الحضور ، وانما الحضور الممتلئ الذي يمثل امامي ، والذي يفرض حقيقته علي ، لابما أنا ذات تتذكر أو تتخيل أو تفكر بل بما أنا وجدان كامل يدرك الوجود في تحققه الوجودى الكامل وراء صفاته وخصائصه التي يجردها الذهن منه . ومن هنا كان كل مايدركه الوجدان في الواقع ذا وجود فعلي ، مادام في ظروفه الطبيعية .

ولهذا كانت علاقتنا بالموجودات مزدوجة : فهي أمّا علاقة حضور وجودى مشخص أو علاقة حضور ذهني مجرد . وهذا الاخير هو ما ندعوه بالادراك الداخلي . والحقيقة ان ماأجده في داخلي حينما انتبه إلى ذاتي ، ليس الوجود ، بل فكرته التي ترتبط من خلالي وجدانيا، بالوجود المشخص الذي أنا جزء منه قائم فيه ، ولايمكنني إلا ان اكون فيه . فمن خلال وجداني استطيع ان اشعر بأن الوجود امتداد لي جسدا في كل الاتجاهات ، وانطلاق تصوري فكرا في غير المتناهي .

وهكذا يكون الوجود فعليا وذهنيا ، انطلاقاً من وجداني جسدا وذاتا . وهذا يعني ، ان الوجدانية ، بما هي وجه الذاتية الحقيقي ، هي

في اصل ادراك الوجود وما يجري فيه . ومن هنا كان الغوص على اعماق الذات ، هو غوص على منابع الوجود الحقيقية ، وكشف عن قواه الإبداعية . وهذا يمهد الطريق أمام العمل سلوكا وابداعا : فما ادركه في داخلي من صورة الشيء أو فكرته ، هو مايمكنني ان اتخذ منه حتمية نظرية ، اتشبث بها للقيام بالعمل ، أي للانتقال إلى جعل الشيء ذاته حتمية وجودية اتصرف بها وفقا لمقصد من مقاصدى ، كما تمليه حتمية التشبث بصورته أو فكرته . بيد ان الانتقال إلى العمل ، إذا عنى شيئاً ، فانما يعني الانتقال من عالمنا الداخلي إلى العالم الخارجي ، من عالم الصور والخيالات والفكر ، إلى عالم الأشياء الخارجية . وخارجية الأشياء هي نتيجة تجريد بالنسبة الينا ، نتصور معه ، ان العلاقة بيننا وبينها تحدث في فراغ . ولكنه مامن فراغ ، إذ اننا واياها في ملاء الوجود المشخص ، نتجاذب الاثر والتأثير . وهذا يقلب الخارجية إلى تواصل يجعلنا نتشارك الوجود ، ونتلاقي فيه على انحاء متعددة مختلفة . غير اننا لانشعر بالخارجية إلا بالنسبة إلى الموجودات . أمّا الوجود ذاته فنشعر اننا فيه نحن والأشياء . وهذا من شأنه ان يقيم جسور التواصل بيننا وبينها انفعاليا وفكريا ونزوعيا ، ويسهل امامنا سبل المعرفة والعمل والابداع .

الباب الثاني

الوجدان والفعل

- ٢٣ -

١/٢٣ رأينا أن الإنسان بما هو وجدان ، يشكل الحلقة الوسطى بين الوجود المشخص والحضارة . والحقيقة أنه لولا أفعاله لما كانت حضارة ، ولولا الصيرورة لما كان هو أولاً ، ولما كانت أفعاله ثانياً : فبالصيرورة كان ، وبها يعمل ويبدع ، بل يفكر أيضاً . ولكن ، ما حقيقته بما هو وجدان ؟ وما حقيقة الفعل الذي يصدر عنه بما هو كذلك ، فيجعل منه صانع الحضارات الذي بدّل وجه الأرض ؟

١/١/٢٣ لكي نجيب عن ذلك ، لنتكلم أولاً على الصيرورة من حيث أنها هي التي قذفته إلى الوجود . والحقيقة إنها في أساس ما يبدعه حضارياً وثقافياً : فهو ابنها ، وهو عاجز عن فعل أي شيء من دون معونتها ، حتى لو كان أمراً معنوياً . فالصور والخيالات والأفكار كلها من وحي حركتها الدائبة أبداً ، حتى العالم المثالي الذي نتطلع إليه ، والذي ننسج منه وشاح حضارتنا ، هو من وحي حركتها هذه : فهي لا تقتصر على تغيير الأوضاع القائمة ، بل توحي بالإمكانات المتاحة ، لاستغلالها في تحقيق ما نريد تحقيقه . ومن هنا كان توسط الصيرورة بين الذات والوجود : فلولاها لكان الوجود غارقاً في غيابه ، وكانت الذات بكماء صامتة . فحركتها هي التي تحيل الوجود إلى موجودات جزئية ، وتتيح للوجدان أن يتمتع بكيان مستقل ذي ذات واعية ، تدرك الوجود في كليته ، وهو يستحيل إلى أجزاء لا تني تبدل مظاهرها مظهراً بعد آخر ، فتبدع ما تبدعه ، وتوحي إليه بإبداعات يغيّر بها واقعه الذي لا يرضيه ، واقعاً آخر يرضيه .

بيد أنه ليس للصيرورة بداية خاصة تبدأ منها ، ولا من غاية خاصة تسعى اليها : فهي تبدأ من أية نقطة في الوجود ، وتنتهي إلى أية نقطة فيه . فالبداية الحقيقية بدأت مع البشر ، والغاية الحقيقية غايتهم : فكل فرد له بدايته التي ينطلق منها ، وله غايته التي يسعى اليها . وحتى الزمان - وهو ما تفترضه البداية والغاية - لا وجود له من دون الإنسان، فهو تجريد الصيرورة انطلاقاً من الفعل وباتجاهه ، ولا تجريد ولا فعل من دون الإنسان . وهذا يعني أن البداية تكون بداية الفعل ، وأن الغاية تكون غايته . ففي البداية يلتقي الإنسان ، فردا كان أو جماعة ، بالصيرورة التي يمتطي صهوة أحد تياراتها ، متجهاً إلى غايته التي يتوخاها . ومع البداية تتولد الغاية . أمّا الصيرورة فتصبح حيئذ ذات بداية وغاية . وهكذا تنشأ الحضارة .

ولكن الصيرورة هي مصدر كل الموجودات ، بما في ذلك الوجدانات . وما الصور التي تتناوبها ، والعلاقات التي تقوم بينها ، والتفاعلات التي تؤدي اليها إلا تفرعات دقيقة منها . بل ان الذي يقوم به احدنا لا يكون ممكناً من دون الصيرورة : فهي التي تتيح له أن ينفذ إلى هذا الموجود أو ذاك ، أو أن يتصور علاقة بين موجودين أو أكثر ، تفضي به إلى اختراع جهاز صناعي جديد ، أو إبداع أثر فني يكتب له البقاء . ومن هنا كانت الصيرورة ، ولا سيما بعد مجيء الإنسان ، خلاقة وجوداً ووعياً .

٢/١/٢٣ بيد أنه مما هو أكثر أهمية ، أنني في خضم الصيرورة ألتقي الآخر ، سواء أكان صديقاً أم عدواً ، وإنني من خلالها أتعامل معه بتوسيط الأشياء ، أمّا مسالمة أو محاربة ، وأحيانا بمسالمة تبطن الحرب . ولكن هذا لا يكون إلا بعد قيام علاقات اجتماعية وإنسانية ، تفترض عادات المجتمع وتقاليده وأعرافه ، أي توضّع ما هو إنساني فوق ما هو طبيعي . ولهذا تكون العلاقات بيني وبين الآخر حصيلة امتزاج ما هو طبيعي بما هو إنساني . أمّا الطبيعي فهو لقائي الآخر كما يلتقي أي

كائنين ، في حين أن الإنساني ما ينضاف إلى ذلك من مبادىء وقيم وقواعد إنسانية ، سواء أكان ذلك اجتماعياً أم اقتصادياً أم ثقافياً الخ ... وفي كل هذا يكون التلاقي على مستويين أساسيين : وجداني وجودي ، ومعرفي مجرد .

غير أن تبعثر الذوات في أنحاء الوجود المختلفة ، وخضوع كل منها لصيرورته الذاتية ، التي لها علاقة بصيرورات جزئية أخرى مخالفة ، هما اللذان يبعثان الاضطراب في توجه الإنسانية المشترك ، ويجعلانها تختلف فيما بينها وتتنازع . ومن هنا كانت حاجتها إلى القيمْ العليا هادية لها في تلاقيها على أهدافها ، ومتابعتها السير نحو تحقيق هذه الأهداف . ولكي تتفق على الأهداف ، لا بد لها من أن تتخذ لها مرجعاً واحداً مشتركاً ، وأن يكون هذا المرجع كلية الوجود ، لا أي مرجع يتخذ جزافاً .

٣/١/٢٣ ولكن إمكان الفعل الحر ناشىء عن أن الوجدان هو ابن الوجود وصيرورته ، وأنه من ثمة فيه ، وليس خارجاً أو غريباً عنه . ان هذا يجعله متجاوباً معه عاطفة وفكراً ونزوعاً ، ينفعل به أو بأحد أجزائه، فيثير هذا الانفعال فكره ونزوعه ، فيسعى إلى التحقق في الوجود إرادة ، على صورة غير التي كانها .

وهذا يعني ، أن نشاطه مستمد منهما : فالصيرورة هي التي تكشف له إمكانيات الوجود السانحة ، وتدعوه إلى الامتتاح منها على النحو الذي يرغب فيه . والصلة بينهما ليست أية صلة كانت ، بل صلة الإبن بأمه ، التي لا تعرف الاستقلال لحظة ، إلا لكي تعود فتصبح ارتباطاً . ومن هنا كان الوجدان دائماً على سفر ، لا يكاد يقف في إحدى المحطات ، حتى يزمع المسير إلى محطة أخرى . وبين محطة ومحطة يفهم ويعمل ويبدع . ولكنه في أثناء سفره المتواصل يظل يتطلع الى الأمام ، وإن التفت بين حين وحين يستطلع ما أنجزه ، ليكون هادياً له في تطلعه الذي يشغله . وكل عائق يقف في سبيله ، هو وسيلة في

الوقت ذاته ، بل محفّز للانطلاق إلى عمل جديد ، أو مَعاد إلى التفكير في أمر قديم .

٢/٢٣ بيد أن تجربة الوجدان الأصلية هي التي تجعله يدرك أن أي اتصال له بأحد الموجودات الجزئية ، إنما يفتح أمامه الطريق إلى الاتصال بموجود جزئي آخر يكون بدوره طريقاً إلى اتصال آخر بموجود آخر . وهكذا إلى غير نهاية ، حيث ينشأ الوجدان الجماعي والوجدان الإنساني .... وهذا يعني ، أن أية صلة بأحد الموجودات الجزئية ، هي في الوقت ذاته صلة بالوجود المشخص على نحو من الأنحاء . هذا عدا أنه يعني ، أن الوجدان يكون على صلة بالوجود المشخص كله ، كائنة ما تكون النقطة التي يبدأ منها . وليس هذا غريباً ، لأن الوجدان على صلة دائمة به منذ البداية ، بما هو جزؤه الصادر عنه .

ومن هنا كان من الممكن أن يجد الوجدان له في تجربة الوجود المشخص ركيزة متينة ، فتكف هنا الأفكار عن أن تكون أطيافاً سابحة في الفراغ ، ويتدخل الجسد بانفعاله ونزوعه ، فيضفي عليها وجودية ، أين منها الواقعية التي يتكلم عليها بعض الفلاسفة ؟ فالفكر والانفعال والنزوع تتحد في وحد واحد ، يجعل المعرفة معرفة وجود وموجودات ، ومن المجرد مجرداً ذا جذور عميقة في الوجود المشخص . وهذا سبب التواصل الحميم بين الفكر المجرد والوجود المشخص ، سواء على صعيد السلوك الأخلاقي أو الإبداع الفني والتقني .

ولكن انفعالنا بالموجود الذي يلاقينا ليس انفعالاً ؛ رداً ، بل انفعال من خلال ملامسة الصيرورة لنا كلينا . فنحن لا نتلاقى إلا ونحن في حضن الوجود الذي تجتازنا صيرورته ، وتصل بيننا ، على نحو من الأنحاء ، وفقاً لاستعداد كل منا في تلك اللحظة . والحقيقة أننا حينما نلامس الصيرورة بوجداننا ، لا نلامسها بالوعي والتفكير فقط ، وإنما بكل قدراتنا الانفعالية والفكرية والنزوعية . وإذا كان الوعي يبدو سباقاً، فلأنه هو الذي يضيء لنا وضعنا في العالم ، ويحدد علاقاتنا

المختلفة به وبأشيائه وأشخاصه . ولهذا ، فحينما يتراجع التفكير إلى نقطة البدء التي عليه أن يبدأ منها ، لا يتراجع وحده ، بل تتراجع معه انفعالاتنا ونوازعنا ، وان كانت في حال كفها المؤقت ، لا يكاد التفكير يصل الى قرار بشأن وضعنا في العالم ، حتى تعود إلى انطلاقها من جديد مرافقة للتفكير . وهذا يعني ، اننا لا نعمل بالفكر وحده ، وان كان كل شيء يبدو في غلالة من الوعي .

٣/٢٣ والحقيقة أن الوجدان الفردي يستطيع بفعله الحر ، أن ينفذ إلى صميم الأشياء نظراً ، وأن يعود فيلتحم بها عملاً ، فيكون محافظاً حيث تجب المحافظة ، ومبدعاً حيث يحسن الإبداع ، وأن يعمم هذا وذاك على الجماعة الضيقة التي يعيش في كنفها ، والتي بإمكانها أن تنقلها إلى الجماعات الأخرى ، في امتداد المكان ، وعلى تعاقب الزمان. وهذا ما نرغب في التطرق إليه في هذا الباب . ولكي نفعل ذلك ، سنقسم بحثنا إلى أربعة فصول ، هي التالية :

الفصل الأول : الوجدان الفردي .

الفصل الثاني : الفعل الحر .

الفصل الثالث : وحدة النظر والعمل .

الفصل الرابع : الإبداع .

الفصل الأول

الوجدان الفردي

- ٢٤ -

١/٢٤ فهمنا الوجدان مقترناً دائماً بالجسد . وهذا يطرح علينا السؤال عن موقع الجسد من التفكير الفلسفي ، هل نهمله كما فعل المثلانيون ؟ أم نقصر مهمته على وظيفته الحسية ، كما فعل الخبرانيون والمدانيون ؟ أم أننا نرى له وظيفة أخرى غير وظيفته الحسية ؟

١/١/٢٤ أمّا نحن فنرى ، أن للجسد وظيفة وجدانية وجودية إلى جانب وظيفته الحسية العقلية : فالأولى تصلنا بالجذور الوجودية المشخصة ، على حين أن الثانية ترقى بنا إلى مصاف المعرفة والتجريد ، مما يجعل الوظيفتين تعملان معاً في وحدة الوجدان ، على ربط الظواهر والماهيات بالموجودات التي هي ظواهرها وماهياتها . وبهذا نتجاوز المثلانيين والخبرانيين والمدانيين في فهم حقيقة الجسد ، ونربط المعرفة بجذورها الوجودية المشخصة ، فلا تبقى معرفة ظواهر وماهيات. ولكن الجسد يمكننا بوظيفته الوجدانية من أن ننتقل من المعرفة المجردة إلى العمل المشخص الذي يرد تأثيرنا في الموجودات إلى تأثيرها فينا ، مما يبين الصلة التجريدية التشخيصية التي تقوم بيننا وبين الوجود المشخص بعامة، وبيننا وبين موجوداته الجزئية بخاصة . وإذا أنعمنا النظر في الأمر قليلاً ، وجدنا أن الجسد كان وسيطاً ضرورياً في كلتا الحالتين : في

ذهابنا من الوجود إلى المعرفة ، وفي ارتدادنا من المعرفة إلى الوجود بطريق العمل . وهنا تقوم الوظيفة الوجدانية الوجودية بمهمتها الأساسية، وهي القبض على وجود الموجود ، والتيقن من أنه لم يكن وهماً مثيراً للشك .

وهذا يعني ، أن هناك تعاوناً أكيداً بين الوظيفتين : فالوظيفة الحسية العقلية مهمتها إدراك العالم وفهمه تمهيداً للقيام بالعمل ، والوظيفة الوجدانية الوجودية مهمتها أن تجعلنا نعيش بين الموجودات ، وأن نتعامل معها ما وراء الظواهر والماهيات . ولكن هذا ليس مهمة الوظيفة الوجدانية الوجودية كلها ، فهي تحدد فضلاً عن ذلك ، موقعنا في قلب الوجود المشخص ، وبين الموجودات الجزئية أشياء وأشخاصاً .

٢٤/١/٢ وهكذا أجد أنني عبثاً أحاول أن أكون من دون جسدي ، فحياتي كلها ، اليومية والذهنية ، تابعة له، حتى لا أستطيع أن أتصورها إلا حيث يكون . فلماذا فصل التفكير الإنساني بينهما هذا الفصل القاطع من جهة ، وجمع بينهما في الحياة من جهة أخرى ؟ هل كان هذا لمصلحة الحقيقة ؟ أتراه لا يؤدي إلى أخطاء ارتكبتها البشرية وما تزال ؟ إذا كنت لا أستطيع أن أوحد بين ذاتي وجسدي ، فأنا لا أستطيع أن أتصورها من دونه . إنه ليس بمجرد آلة أحركها لخدمتي ، فهو الخادم والمخدوم في وقت واحد معاً . إنه ليس رفيق درب أتسلى بصحبته ، بل انه أنا في حلي وترحالي . ومن هنا كان لا بد لي من أن أتعجب أشد التعجب ، لأنهم فصلوه عني ، وعدوا حقيقتي مقتصرة على ذات مجردة ، وجعلوه آلة لي استخدمها في أغراضي ، أو رفيقاً مسايراً مطواعاً . هنا لا بد لي من أن أقف وأتساءل : أليست طبيعة الاستعمال اللغوي ، وبالتالي التجريد ، هي التي أوهمت وتوهم ذلك ؟

الحقيقة أن الجسد ليس شيئاً زائداً ينضاف وجوده إلى وجودي ، بل هو وجودي ذاته ، كما تحققت به وفيه بالفعل ، وكما أبدو فيه وبه للآخرين : فأنا من خلاله أعرف ذاتي ، حينما أنظر في مرآة ، وأحس

بانفعالاتي السارة أو المؤلمة ، وأشعر بنزوعاتي وأنا أتوجه بأفعالي إلى العالم الخارجي . بل أن الآخرين يستطيعون من خلال ما يرتسم على سطحه ، ولا سيما على وجهي ، أن يقدروا حالتي الوجدانية ، ويخمنوا أفكاري ، ويتوقعوا أفعالي ، التي أنا مقدم عليها ، كما تبدو في تخطيطها المبدئي . ان كل هذا يجعلني أقول دون تردد : انني أنا مقدم عليها ، كما تبدو في تخطيطها المبدئي . إن كل هذا يجعلني أقول دون تردد : انني جسدي كما أنا ذاتي ، لأنني كلاهما في وحدتهما التي لا تنفصم . ولولا الاستعمالات اللغوية التي درجت البشرية عليها في لغاتها المتعددة المختلفة ، لما استخدمت كلمتي ذات وجسد ، ولاكتفيت بكلمة وجدان المعبرة عنهما في وحدتهما .

وهكذا أجد أنني مهما فعلت ، لا أستطيع أن أتنصل من جسدي، لا أمام نفسي ولا أمام الآخرين ، فهو الثوب الذي لا يمكنني أن أخلعه ما دمت حيا . وهذا يبين أنني لا أشارك الموجودات الوجود ، ولا الوجدانات الوعي فقط ، بل أشاركها في الجسد أيضاً . وإذا كان لي أن أفصل بين مشاركة ذاتية ومشاركة جسدية ، جرياً مع العرف المتبع منذ آلاف السنين ، كان لا بد لي من الإلحاح على المشاركة الجسدية أساساً للمشاركة الذاتية . وبما أن المشاركة الذاتية أساسها الوعي ، فإن الجسد هو صاحب الأولية على الذات ، لأنه أساسها الذي ما كان لها أن تكون لولاه : اننا بالوجدان ، لا فيه ، نشارك الموجودات وجودها ، فوجداننا وهي نزيلا الوجود المشخص ، فيه يلتقيان ويترافقان ويفترقان .

٢/٢٤ وفضلاً عن ذلك ، فجسدنا هو الذي يثبت وجودنا في العالم ، فحضورنا وحضور الأشياء فيه ليسا معتمدين على الفكر وحده بل يشاركه فيهما سائر قوى الوجدان ، من انفعال ونزوع وحواس الخ ... غير أن الجسد هو في أصل انفعالاتنا وإحساساتنا ونزوعاتنا ، منه ننطلق بها جميعاً : فهو مركز حضورنا في العالم وبين الموجودات . ولهذا كان عزو ذلك إلى الفكر وحده فيه جور على الحقيقة .

١/٢/٢٤ صحيح أننا به نعيهـا ونفكـر فيهـا ، لكـن هـذا يكـون بالجسد الذي هو نقطة وجودنا الحقيقة في هـذا العـالم ، منهـا نحس بما يجري فيه ، وننطلـق بعملنـا مؤثرين في أشيائه . والحقيقـة أنـي حينمـا أتصور ذاتي ، أتصورها في الوجود ، وأتصور جسدي مقـرا لهـا ، ان لم أتصورهما وحدة لا انفصام لها . وهذا إذا عنى شيئاً ، فهو يعني انـه لا تجربة لذاتي من دون جسدي ، فهما متلازمـان تلازمـا وجوديـاً . فأنـا بهما معاً موجود في الوجـود ، وبيـني وبينهـا أواصـر إرتبـاط متـلازم لا يوهنه شيء . فأنا جزء وهو كل ، وهل هنـاك ارتبـاط أو تـلازم أقـوى من إرتباط الجزء والكل ، أو تلازمهما ؟ بيد إن هـذا التصـور كثيرا مـا يتراجع إلى خلفية الذهن ، ونحن منصرفون إلى أشـياء العـالم الخـارجي ، إذ أن انتباهنا يتوجه إلى هذا الشيء أو ذاك،أوإلى جملة أشياء معاً. ولكن الشعور بأننا والأشياء معا في هذا الوجود الحاضر أبدا،لايختفي اطلاقاً .

وهذا يعني ، أن الذات إذا كانت انفتاحاً على العالم ، فهي انفتاح عليه من خلال جسدها . وإذا كانت تحقـق إمكاناتهـا في هـذا العـالم ، فهي تحققها فيـه بجسـدها . قـد توحي البـاء هنـا بـأن الجسـد أداة بيـد الـذات، تتصــرف بهــا كيــف تشــاء ، ولكــن هــذا مــن ضــلالات الاستعمالات اللغوية ، التي تشـير إلى أننـا بفطرتنـا منصرفـون إلى العـالم الخارجي . ولكن الحقيقة هي أن حرية التصرف ليست للذات وحدهـا، وإنما للوجدان بأكمله .

ومن هنـا كـانت لنـا الحريـة بسـبب الجسـد الـذي يفصـل عالمنـا الداخلي عن العالم الخارجي من جهة ، ويصل بينهما من جهة أخـرى . ففي حالة الفصل ، تكون الحرية منفصلة عن حتميتها ، ولا تكوّن معها فعلاً ، على حين أنها في حالة الوصل تتشـبث بهـا ، وتتحققـان فعـلاً ، ولكن هذا يصدق على المرحلـة الخارجيـة مـن الفعـل،وهـي كمـا بينـا، مشروطة بمرحلة داخلية،تتشبث فيها الحرية النفسية بالحتميات الجسدية، تمهيداً لتحقق الفعل في أثر يتركه في العالم الخارجي.ولكن،ما يكاد هذا الأثر

يتحقق ، حتى تنكفىء الحرية إلى حالة القوة ، ترقبا إلى لما يمكن أن يحركها من جديد ، ليكون بمنزلة عودة إلى الحالة الأولية ، حالة استغراق الوجدان في الوجود المشخص .

وبهذا يبدو أن إدراك الذات هو إدراك لها من خلال فعلها الذي تقوم به ، وهذا لا يكون من دون جسدها . والحقيقة أنه لا يمكنني أن أدرك نفسي بما انا ظاهرة ، إلا من خلال عكسي جسدي أمامي في صورة مجردة ، أو النظر إليه في مرآة . وعليه ، يكون لديّ طريقتان لإدراكي ذاتي : مباشرة بالفعل ، وعلى غير مباشرة بتوسط الجسد . غير أن الإدراك في كلتا الحالتين ، يظل ناقصاً على النحو الذي بيناه ، إذ إن إدراكي ذاتي في الحالة الأولى ، لا يقتصر عليها وحدها ، بل يرافقه إدراك خلفي للجسد الذي يقوم بالفعل . كذلك فأنا حينما أعكس جسدي في صورة أمامي ، أتصور ذاتي مرافقة له ، عدا إدراك خلفي أدرك به ذاتي وهي تعكس أمامي جسدي وذاتي .

٢/٢/٢٤ ولكن مسألة الوجدان بما هو وعي وفعل ، مرتبطة بمسألة الدماغ . والحقيقة أن الفيزيولوجيا تلح على عمل الجملة العصبية، ولا سيما الدماغ ، في شرح علاقتنا بالعالم الخارجي ، وهو إلحاح علمي يغلب وجهة النظر المجردة على ارتباطنا المشخص به . غير أن العلاقة هي علاقة الوجدان بالوجود المشخص ، وهي وإن كانت تتضمن علاقة الجملة العصبية بالعالم ، إلا أنها أغنى منها مضموناً : فهي ليست علاقة فكرية حركية ، أو معرفية سلوكية ، بل علاقة وجدانية وجودية تامة . إنها علاقة تلازم بين الطرفين .

والحقيقة ، تبدو وحدة الدماغ ، ومن ثمة وحدة الوجدان ، في أحد مظاهرها ، علاقة وثيقة بين القشرة الدماغية والدماغ الأوسط ، أي بين المراكز الفكرية الحركية ومركز اليقظة والانفعال : فخلايا الدماغ الأوسط العصبية هي مراكز تنشيط تجتازها النبضات الحسية الآتية من محيط الجسد،والمتجهة نحو القشرة الدماغية:إذ إن مركز اليقظة في الدماغ الأوسط يتحكم بعمل القشرة الدماغية ، وان كان عمل هذه يعود فيؤثر

فيه . فحينما ينال التعب من الدماغ الأوسط ـ وهو أكثر قابلية للتعب من القشرة الدماغية ـ يؤثر تعبه هذا في عمل الدماغ كله ، ويمنعه من الإفراط فيه ، بإيقاف سيل النبضات الحسية اللازمة له . ولكن عمل القشرة الدماغية يؤثر بدوره في عمل الدماغ الأوسط ، إذ بمقدور القشرة الدماغية أن تستبقي بعض مراكز االلدماغ الأوسط في حالة يقظة، أو حالة نوم ، بإرسال نبضات عصبية خاصة بكل حالة .

وهذا يعني ، أن حالات اليقظة والنوم ، ومن ثمة حالات الشعور واللاشعور مرتبطة بهذا العمل المتناوب بين الدماغ الأوسط والقشرة الدماغية ، ومن شأنه أن ينظم الانطباعات الآتية من الخلايا العصبية المحيطية ، والأوامر الصادرة إلى أعضاء الجسد ، بنبضات عصبية متجهة إلى القشرة الدماغية وصادرة عنها . وهذا يجعل الجسد مهيأ لخدمة الفكر من ناحية ، وللقيام بالأفعال المطلوبة من ناحية أخرى . وفي هذا يبدو الارتباط الوثيق بين الدماغ والعالم ، بل بتعبير أكثر تشخيصاً ، بين الوجدان والوجود المشخص . وهنا نلاحظ الملاحظتين التاليتين :

أولاً ـ هناك تفاعل بين القشرة الدماغية والدماغ الأوسط . ولكنه ليس محكماً ، إذ إن السيالة العصبية الحسية لا تمر بالقشرة الدماغية مباشرة ، بل تجتاز مركزاً خاصاً في الدماغ الأوسط ، في حالة اتجاهها إليها . وهذا المركز هو الذي يسمح بانتقال السيالة العصبية إلى القشرة الدماغية في الحالة الطبيعية ، ويوقفها في حالة التعب . ومن ناحية أخرى ، ان للقشرة الدماغية تأثيراً في مركز اليقظة والنوم ، يمكنه بنبضات خاصة ، أن يبقيه في هذه الحالة أو تلك . وفي هذا يبدو التحكم بالسيالة العصبية وتوجيهها التوجيه المطلوب . ولا يخفى ما لهذا من صلة بالتفكير والفعل الإرادي من ناحية ، ومن تأثير العالم في الوجدان ورد هذا عليه ، من ناحية أخرى : ان له صلة بالتفكير ، لأن التحكم بالسيالة العصبية يؤدي إلى أفعال ذهنية ، من شأنها أن تصوغ انطباعاتنا الحسية من الأفكار المختلفة . وهذا يبين كيف يتشبث الذهن

بما هو فكر بالحتميات الحسية العصبية ، بتحويلها إلى أفكار . كذلك له صلة بما هو انفعال ، بالفعل الإرادي بما هو حرية وحتمية . فلو ساد تأثير النبضات الحسية وكان تأثيرها مباشراً في القشرة الدماغية ، واستجابت الأعضاء لها ، لكان كل ما يقوم به الفرد عبارة عن رد فعل على انفعال ، ولاستحال الفعل الإرادي . هذا عدا أن تأثير القشرة الدماغية في مركز اليقظة ، من شأنه أن يخلص الفرد من حتميات العالم الخارجي ، ويجعلها في متناول حريته ، فتتحول إلى فعل ، يوجهه في الاتجاه الذي يشاء .

ثانياً - إن الدماغ الأوسط ، بتحكمه بضروب الإثارة والكف ، التي تقوم بها الخلايا العصبية الدماغية ، وما يرتبط بها من انفعالات وردود انفعالات ، يشكل الأساس الوظيفي للشعور ، ومن ثمت أساس الفعل الإرادي . وهذا يهيء الذهن للانصراف إلى التفكير ، ويجعل الجسد مستعداً للقيام بالأفعال التي يتوجه التفكير اليها . وفي هذا تبدو لنا الحتميات التي تتشبث الحرية بها ، لتستحيل إلى فعل ذهني إرادي .

- ٢٥ -

٢٥/١ بيد أن الوجدان ليس وعياً وفكراً ومعرفة فقط ، بل عاطفة ونزوع أيضاً , ولهذا لا بد لنا من التطرق في هذه الفقرة ، إلى هذين الجانبين . ولكيلا يتشعب بنا البحث ، سنتوقف في حديثنا عند محورين عاطفيين ، هما الحب والألم ، ونعرض لهما مع ما يرتبط بهما من جوانب نزوعية مرافقة .

٢٥/١/١ إذا كانت أفعالنا امتداداً واعياً للصيرورة ، فهي بما تتحقق به إرادياً ، يمكنها أن تركب متنها ، وأن تتحقق في الواقع على النحو الذي تحدده الإرادة . وبهذا يتمكن فعل التفكير من أن يرتفع إلى مستوى الرؤية الفلسفية للوجود ، وأن يتخذ من صيرورته مطية ،

لتحقيق ما تسعى إليه الإرادة التي هو جوهرها . بيد أن الحب هو الفعل العاطفي الذي أرد به على الوجود أو أحد موجوداته ، حينما أقف منه موقفاً انفعالياً ، لا يلبث أن يداخله التفكير ، وتحركه الإرادة . ولعله أكثر أفعالنا نجاحاً في تواصلنا معه أو مع أحد موجوداته .

ولكن فعل الحب تعبير عن أمر مثالي قلما نصادفه في حياتنا اليومية ، حيث نجد العاطفة الطاغية على العقل . ولكن حباً كهذا أولى به أن يكون هوى ، لا حباً . ففي الحب نجد هذه العودة إلى العقل في السعي إلى الاتحاد بالوجود .

والحقيقة اننا في كل فعل نلامس به الصيرورة ، نبدأ بتحليلها ، ونفسح المجال أمام إرادتنا لكي تختار ، وللحب أن يفضل أمراً على أمر. فكأن الذهن كان ليحلل ، والإرادة والحب ليؤلفا ما انتهى إليه التحليل، على النحو الملائم للمقام . ولكن هذه الصورة التي تبدّى الفعل بها ليست دقيقة ، ومن ثمة ليست صائبة ، إذ إن هناك فعلاً مشخصاً واحداً يجمع فيه الفكر والإرادة والحب ، ويعمل بصورة متكاملة ، وليس هناك فعل ذهني على حدته ، ولا فعل إرادي على حدته ، ولا فعل عاطفي على حدته .

وهذا يعني ، اننا بهذا الفعل المتكامل تشخيصياً ، نتعامل مع الأشياء والأشخاص ، ولا يمكننا أن نتعامل معها ومعهم إلا به . ان الفكرة تعبر عن الثبات ، والإرادة تعبر عن التغيير ، والعاطفة تعبر عن توجه الإرادة إلى ما حدده الذهن . ولكن هذا لا يمنع بحال من الأحوال، ان يتحول الثابت العقلي الذي حدده الذهن ، بفضل حركانية العاطفة، إلى متحرك إرادي يأخذ طريقه إلى التحقق الفعلي في الواقع . وهذا أمر طبيعي ، لأنه صدى لعلاقة الوجود الثابت بالصيرورة المتحركة . فكأن الذهن صورة واعية عن الوجود المشخص ، أوجدها للتعبير عنه في ثباته وتحركه .

والحقيقة ، إذا كان الوجدان بما هو جسد ، مهمته القبض على الوجود ، فهو بما هو ذهن ، مهمته إدراك حركته بالفكر ، وثباته بالعقل ، ولكن تجريداً . وهذا يخولنا الارتفاع فوق الزمان ، لكي نتأمل ما يجري في العالم في الزمان ، ونصل إلى فهمه والتعبير عن حوادثه بقوانين ثابتة ، ندونها على صفحة السرمدية . وهذا يعني ، أن الفعل بإمكانه أن يرتفع إلى مصاف السرمدية ، لرؤية ما يجري في الصيرورة نظراً ، والتحكم به عملاً .

بيد أن في فعل التفكير أكثر من التفكير ، وفي الفعل الإرادي أكثر من الإرادة : أن فيهما ما نفكر فيه وما نحبه . ومن هنا كان لكل فعل مفعول يتعلق به على نحو من الانحاء . ولكن تعلق الفعل بمفعوله هو تعلق فاعله به . وهذا يتطلب مسرحاً تتحقق عليه العلاقة بين الفاعل ومفعوله ، أي الفعل . وهكذا أجد نفسي بما أنا فاعل الفعل ، مرتبطاً بالوجود ، أضعه كلما وضعت ذاتي . صحيح أنني لا أعي ذلك إلا كلما قمت بالفعل . ولكن هذا لا يعني بوجه من الوجوه ، انني قبل قيامي بالفعل ، كنت بلا الوجود ، وانني بقيامي به ، أصبحت والوجود. فهو يرافقني دائماً ، سواء أوعيته أم لم أعه . انه الشرط الوجودي لذاتي وللفعل الذي أقوم به ، ومن ثمة شرط وجود كل موجود ألتقي به على مستوى النظر أو العمل وهذا يسمح لي بأن أقول أيضاً : انه شرط وجود موجودات أخرى ، ربما لا تتاح لي ملاقاتها على أي وجه .

٢/١/٢٥ وكل هذا يفترض الجسد . والحقيقة ، ليس للجسد وظيفة تحديد وجود الموجودات في الوجود المشخص بالنسبة إلى الوجدان فقط ، بل انه هو الذي يكتمل به الحب ويتحقق . ومن هنا كان الحب الحقيقي ذاك الذي يسعى فيه الحبيب إلى الالتقاء بحبيبه ، كائناً ما يكون هذا الالتقاء ، لا الالتقاء على مسافة ، وإنما التقاء جسد بجسد : فالحب الحقيقي هو اللمس والعناق أو الحنين إلى هذا وذاك .

ر ٠ ذا يعني ، انه وضع حتميات كل من المحبين اختياراً في تصرف كل منهما .

وبهذا يلتقي في الحب فعلا المحبين حرية وحتمية معا . فكل منهما حرية منفتحة على حرية الآخر وحتميته ، بتطوع تلقائي لوضع حتميات الذات في تصرف الآخر . ومن هنا كان الحب جوداً وهبة . ولكنه ليس أي جود كان ، ولا أية هبة كانت ، بل الجود الذي يجعل من الذات وكل ما تمتلكه هبة ، وان كان الجود بالذات هو خاتمة المطاف في الحب ، والجود بما تمتلكه تمهيداً للجود بالذات .

بيد أن الذات هنا ليست من دون جسدها ، فهي حين تجود ، تجود هنا بكامل وجودها ، من حيث هي جسدها . وبهذا تسقط كل الاتهامات التي توجه عادة إلى الجسد وغرائزه الخسيسة . فقد اعتدنا أن نتهم الجسد بأنه في أصل الدنس ، وأن نعزو الى الروح أسباب الطهارة . ولكن مثل هذا التقسيم غير مقبول ، وهو يحمل تصور الإنسان البدائي عن ذاته .ومن المؤسف أن الفلسفة لم تتمكن حتى الآن ، من التخلص من هذا التصور وما ينطوي عليه من ازدواج . والواقع أن الأمر لا يتعلق بأمانة الجسد وغرائزه ، لبلوغ الطهارة ، بقدر ما يتعلق بانسجام السلوك الإنساني مع الحياة في المجتمع ومع قوانين العالم . فالغرائز والميول والعواطف ليست إثما بحد ذاتها ، وإنما بتنافرها مع أعراف الجماعة وتقاليدها وقوانين العالم من ناحية أخرى . ولهذا كان في وحدة الروح والجسد الوجدانية ، غاية أولى لا بد لها من أن تحققها أولاً ، وأن تستكملها بوحدة أعلى منها ، هي وحدة الوجدان مع المجتمع والعالم ثانياً والحقيقة ، ليست الغرائز الجنسية مدنسة بحد ذاتها ، فهي ذات مهمة حيوية مقدسة ، وهي استمرار النوع . ولكنها مدنسة بما تؤدي إليه من انشقاق في وحدة الوجدان أولاً ، وفي وحدة الوجدان والمجتمع والعالم ثانياً . فالمرأة والرجل اللذان يمارسان الجنس خارج الحدود التي وضعها المجتمع ليسا آثمين طبيعيا ، بل اجتماعيا ، لما تؤدي

إليه هذه الممارسة من مخالفة لأعراف المجتمع وتقاليده وقوانينة ، التي وضعت اصلا للتخلص من منازعات كثيرة تودى بأمن المتنازعين انفسهم ، وبالتالي بأمن المجتمع ذاته ، ولاسيما ان هذه الممارسة قد تقذف إلى المجتمع بمولود من حقه ان يجد له رعاية اسرية بانتظاره . ومن هنا كانت الطهارة والدنس من وضع المجتمع : انهما اضافتان تقويميتان اضافهما إلى الممارسة الجنسية ، التي هي وظيفة حيوية نوعية في اصلها .

٢/٢٥ تلكم هي تجربة الحب وما يرتبط بها . أمّا تجربة الالم فهي تجربة تعبر عن انفعال الوجدان بالوجود المشخص وموجوداته انفعالا يهز كيانه . غير انه انفعال سابق على الفعل الذي يرد به الوجدان عليهما . ولهذا كنا مدينين له بهذا الشعور ، وكان هو المقدمة إلى الفعل الذي نحقق به وجودنا

١/٢/٢٥ غير ان الفعل الذي نحقق وجودنا به ، لابد له من ان يكون اراديا .وهناك شوط طويل بين الانفعال والفعل الارادي لابد لنا من قطعة أولاً ، ألا وهو منعكساتنا الآلية العفوية وغرائزنا الفطرية ، قبل ان نتوصل إلى القيام بأفعالنا الارادية .

والحقيقة ان الموجود يخترق في تجربة الالم حدودى ، ويفرض ذاته علي ، وفي تجربة الفعل الارادي اخترق انا حدوده ، وافرض ذاتي عليه. وفي كلتا الحالتين يضيء الوعي سبيلي ، فأعرف مصدر المي أو هدف فعلي ، واكون فيهما معاً في الوجود صراحة ، خلافا لحالة التفكير التي آدرن فيها مع فكرة الوجود . ففي هذه الحالة الاخيرة ، يكون الوجود الذي انا قائم فيه تشخيصا ، مضمرا تجريدا ، وقد اوفد لي فكرته ، لتنوب منابه . انني في تجربة الألم اشعر بالوجود الذي يبعثه في وبالوجود المشخص الذي يصل بيني وبينه في هذه التجربة . ولكنني في الفعل الارادي اشعر بتأثيري في الموجودات القائمةمعي في الوجود المشخص ، ولاسيما تلك التي اخصها بفعلي. وهذا يعني ، ان تجربة الألم وتجربة الفعل الارادي تصلاني كلتاهما بالوجود وموجوداته ، ولكن من خلال وعي مرافق لكل منهما . ومن هنا كانت صلتي بالوجود ، ألما أو ارادة،

ـي الصلة التي تهبني الوجود ووعيه في وقت واحد معاً ، وكـان الوعـي وحده يعطيني عنه انطباعـات وافكـارا لاادرى إلى أي حـد هـي ترتبـط بالوجود المشخص وموجوداته .

وبهذا يبدو ان تجربة الألم مـن ناحيـة وتجربـة الفعل الارادي مـن ناحيـة أخرى همـا اللتـان تعطيـانني الوجـود والفكـرة معـاً في حـين ان التفكير لايعطيني إلا الفكرة وحدها ، وهي الحالـة المجـردة الوحيـدة الـتي بامكانهـا ان تورثـني الشـك . ولكـن ، مـن حسـن حظنـا ، ان حياتنـا ليسـت سلسـلة مـن حـالات التفكـير المتعاقبـة ، وان الألم والارادة يتخللانها . وهذا كاف لدفع الشك عنا ، حينما يسـاورنا . ومـن هـذا نستنتج ، انه إذا كان يحق لنا ان نشك بين حين وآخر ، غير انـه لايحـق لنا ان نجعل من الشك مسألة فلسفية معقدة ، كما فعل كل من الغـزالي وديكارت ، ولاحالة مستعصية الحل ، كما فعل شكاك اليونان وهيوم.

٢/٢/٢٥ ومن هنا كان للألم معنى فلسفي كبير ، فهو عدا كونه مقدمة للخروج من الشك ، يشعرنا بارتباطنا بـالوجود واستقلالنا عنـه في وقت واحد معاً : ارتباطنا به ، لأنه مصدر المنـا ، واستقلالنا عنـه ، لأننا نشعر بمغايرة مايؤلمنا .

ولكـن الشـعور بالمغـايرة يبـدو لنـا في لحظـة الالم ذاتهـا ، ومعهـا شعور غامض بـأننا كنا متوافقين مع العالم قبل ظهـور الألم . ومـن هنـا كان الالم مناسبة صـالحة لاستعادة توافقنا مع العالم ، أو لجعلهـا مناسـبة لاثارة تفكيرنا على الاقل .

والحقيقة ان الالم الذي يصيبني وانا اقطع مراحل الحياة ، هو الذي يدفعني إلى طرح مسألة الوجود . انه نـوع مـن الشـك الانفعـالي الـذي لابد له ، ان عاجلا أو آجلا ، من ان ينتهي إلى الشـك الفكـري . وإذا كـان هـذا وذاك يدفعـانني إلى البحـث والاسـتقصاء ، نزوعـا إلى تجـاوز الشك بمظهرية ، كان لابد لي من ان ارى وحدة الوجـدان وراء الشـك واليقين .

وهكذا يشعرني الالم بأنني انتمي إلى عالم لست فيه وحدي ، وانما تحيط بي موجوداته من كل جانب ، وتثير اشياؤه رغبتي ، وتعرضني للتنازع بشأنها مع الآخرين . ومن هنا كنت في تجربة الالم هذه ، اشعر بأن مايؤلمني يشكل حدا يحدني ، وانني لست وحيدا في هذا العالم ، ولست فاعلا مطلق الحرية افعل ما اشاء ،وان لموجودات العالم اثرها في . ولهذا كان المي وسيلتي إلى الشعور المزدوج بانتمائي إلى الوجود ومشاركة الموجودات الاخرى لي فيه ، سواء الأشياء منها والوجدانات .

بيد ان وحدة الوجدان تبدو لي في الالم خصوصا في تجربة الزمان ووحدة آناته الثلاثة : فأنا اعاني الالم في الحاضر ، والحاضر يقذفني إلى الماضي بحثا عن سببه ، وادراك السبب يرتد بي إلى المستقبل حيث اتطلع إلى وسيلة تضع له حدا ، هنا اشعر بوحدة الزمان واستمرار جريانه ، وانه طوع فعلي إذا انا احسنت الفعل . وليس كذلك الفرح أو الشعور بالسعادة ، إذ انني اكون فيهما منعطفا نحو المستقبل اتطلع فيه إلى استمرار فرحي أو استكمال سعادتي . انني فيهما قلما ابحث عن السبب وانما اكتفي بأن اعيش الحالة التي انا فيها .

وإذا كنا نختلف في حياتنا الانفعالية ، فان اختلافنا يقتصر على خصوصياتها ، ولايتعداها إلى عمومياتها . وهذا يسهل التواصل بيننا إلى حد بعيد . صحيح انني لااستطيع ان شعر بدقائق الملك ، وانا اراك تتألم . ولكنني استطيع ان ادرك انك تتألم . وهذا يقيم بيننا جسرا للقاء، وهو كاف فيما اعتقد ليكون أساس التواصل بيني وبينك . أمّا ان ادعي انني اشعر بألمك كما تشعر به ، فهذا غير صحيح ، لكنه ليس ضروريا في الوقت نفسه ، ليصبح التواصل بيننا ممكناً . فهنا تكفي عموميات الحالة الوجدانية ليجري التواصل بين انسان وآخر ، ولاحاجة لتطابق الخصوصيات الوجدانية بينهما لحصول ذلك .

ومن هنا كان الالم الذي يشعر صاحبه بأنه لايمكن لكائن من كان ان يشاركه فيه ، هو وليد انغلاق صاحبه على نفسه ، ورغبته في

ان لايشاركه فيه احد . ولكن الما من هذا النوع لاوجود له . فالقـاعدة الوجدانية الإنسـانية العامـة كفيلـة وحدهـا بالغائـه . فنحـن منـذ البـدء مستعدون للتواصل فيما بيننا . فاذا لم نتواصل ، فهذالأننا اغلقنا ابـواب نفوسنا دون الآخرين . ولكن حقيقـة امرنـا اننـا كتـب علينـا ان نكـون منفتحـين علـى الآخريـن ، وكـل ماخـالف ذلـك هـو مخـالف لطبيعتنـا البشرية .

-٢٦-

٢٦/١ وهكذا نجد ان هناك علاقة وثيقة بـين الوجـدان والوجـود المشخص . وهي وثيقة إلى درجة انهـا تبقـى مشـخصة ، مهمـا حـاول الذهن تجريدها من اجل فهمها . لهذا فهي تنحل في التجريـد إلى علاقـة بين عالمنا الداخلـي والعـالم الخـارجي ، علاقـة بـين وعـي حـر وحتميـة صارمة .

٢٦/١/١ وإذا شئنا ان نفهم هذه العلاقة فهما دقيقا ، كان لابـد لنا من ان ننطلق من وضع احسادنا في العالم الذي نحن فيه ، إذ اننا بهـا وعنـد حدودهـا نلتقـي بـه ، وننفصـل عنـه ، في آن معـاً : فهـي بيوتنـا الفردية الحقيقية ، التي هـي مستودع افكارنـا ونزوعاتنـا . ولكنهـا مـن ناحية أخرى ، مستودع احتياطي للصيرورة الـتي تتـوالى دون انقطـاع ، وتمد صيرورتنا الذاتية بما يقيم اودها حياة ووعيا وفكرا ونزوعا ، فنقـوم بأفعالنا المختلفة بمعزل عن العـالم واشيائه ،وان كـان ذلـك مـن خلالـه وخلال اشيائه .

بيد ان صيرورتنا نابعة من افعالنا الارادية في احـد جوانبهـا . أمّـا الجانب الآخر فهو استمرار للصـيرورة في مدهـا الطبيعـي ، الـذي يظـل خـارج تصرفنـا ويخضعنـا لتصرفـه ، شـأنه في ذلـك شـأن أي موجـود طبيعـي. وفي هـذه الحـال ، تكـون اسـتجابتنا للحـوادث الـتي تنقلهـا

انطباعاتنا الحسية ، بمنعكسات آلية ، اشبه ماتكون بها . بيد ان الصلة بين الانطباع الحسي والاستجابة الحركية ليست حتمية . ولهذا كان من الممكن التحكم بالفعل سلبا أو ايجابا ، أو خلق استجابة لاعلاقة لها بالانطباع الحسي تماماً . وهذا ماندعوه بالفعل الارادي أو الفعل الحر .

وهكذا يرتبط الفعل الارادي بالوعي دائماً . وليس هذا الارتباط من حيث الحدوث فقط ، بل من حيث التقرير أيضاً ، إذ ان هناك عملية عزل على نحو من الانحاء ، ينعزل فيها العالم الداخلي عن العالم الخارجي ، بحيث يتمكن الكائن الواعي من اتخاذ القرار المناسب ، للرد المناسب على العالم الخارجي . وهنا يخضع الانطباع الحسي لصياغة فكرية ، تجعله بصورته هذه مدار نقاش وتقرير يؤديان إلى الفعل الارادي . وهذا يثبت العلاقة بين الاحساسات والافكار من جهة وبينها وبين الارادة من جهة أخرى .

ان هذه العلاقة المزدوجة هي التي تمكننا من ان نفهم كيف ان الافكار يمكن ان تستقل عن الاحساسات التي كانت في اساسها ، كما يمكن ان تكون ينبوعا جديدا للأفعال الارادية من جهة ، و للأفعال المنعكسة من جهة أخرى ، فتلقي الضوء على امكان التعلم واكتساب التجارب . فبتوسط الافكار يمكننا ان نخلق سلوكا معينا لدى الإنسان ، الذي لايختلف في منعكساته الشرطية عن الحيوان ، كما بين بافلوف ذلك من قبل .

٢/١/٢٦ وفضلا عن ذلك ، ان الأفعال الارادية التي انتهت إلى ان تصبح عادات سلوكية ، لاتختلف عن ذلك ، إلا بأنها من صنعنا ، أي اننا نحن الذين ربطنا عن وعي وتصميم ، بين المؤثر والاستجابة فيها واصبحنا نكرر الاستجابة كلما تكرر المؤثر . ولاشك ان هناك عادات سلبية – الاعتيادات – نشأت بغير هذا السبيل .

بيد ان في الانتقال من الارادة إلى العادة ، انتقالا من الشعور إلى اللاشعور ، إذ ان الأفعال التي نقوم بها عن تصور وتصميم ، واصبحنا

نكرر القيام بها كل يوم ، سرعان ماتفقد بـالتدريج وعـي القيـام بهـا ، مثل تعلم المشي بالنسبة إلى الطفل ، وتعلم الرقـص بالنسـبة إلى الراشـدة فهذا وذاك لايلبثان بعد التعليم ، ان يقوما بالحركات المطلوبة مـن دون أي تفكير فيها ، بل ان التفكير فيها قد يخـل بهـا وبحسـن ادائهـا . لقـد اختفت الحرية باختفاء الوعي ، واصبح كل شيء حتمية . وهذا يعـني ، ان العادة محاولة تلأوم ذاتي تلقائي مع العالم الخـارجي في سـبيل صـرف الذهن إلى المتجدد من صيرورته ، وابتكار التصرف الملائم حياله .

ولكن الانتقال من الانطباع الحسـي إلى الفعـل الارادي ؛ ثـم إلى اكتساب عادات تصبح نمطا سلوكيا ، ليـس شـيئاً غـير تيـار الصـيرورة وهو يجتاز كياننا بما نحن كائنات حية . وهو أمر ماكان له ان يحـدث ، لولا اجسادنا التي هي التحقق الوجودي لذواتنـا . ولهـذا كـان الانتقـال مرافقا لتغيرات جسدية ، فهي ليست شيئاً قائما بذاتـه تشـخيصا بمعـزل عن الجسد : انها جانبه الحركاني المكتسب ، لا بما هو جسد فقط ، بل بما هو ذهن وضمير وبديع أيضاً . وإذا كـان الوجـدان انقطاعـا في تيـار الصيرورة العامة ، ونشوء تيار صيرورة خاصة ، فهذا لأنه تحقق موجـود جزئي له كيانه المستقل . وهو تيار يرجـع بنسبه إلى البييضـة الملقحـة ، التي تحمـل بـالقوة التحققـات الكاملـة الـتي سيصير اليهـا هـذا الموجـود الجزئي مستقبلا .

٢/٢٦ وهكـذا يبـدو ان للوجـدان التفـاتتين ، واحـدة إلى العـالم الخـارجي والثانيـة إلى العـالم الداخلـي ، وكلتاهمـا مقرونتـان بـادراك الوجود . أمّا التي إلى العالم الخارجي ، فلكـي تعي اشياءه مـن جهـة ، وحوادثـه مـن جهـة أخـرى ، في سـبيل التـلأوم معهـا ، والتمكـن مـن الاستمرار في الحياة ، في حين ان تلك التي تلتفت إلى العالم الداخلي فمن اجل معرفة الذات في تفكيرها وانفعالاتها ونزوعاتها ، وسـلوك الطريـق الانسب إلى تلبية حاجاتها الحيوية والمعنوية وابـداع الاسـلوب الاجـدى في تنفيذ كل ذلك .

١/٢/٢٦ وسواء اتبع الوجدان الطريق إلى هذا العالم أو ذاك ، فان الوجود لابد له من ان يكون حاضرا : حاضرا بما هو مسرح الأشياء والحوادث التي اعيها ، واتفاعل معها ، سلوكا وابداعا ، في الالتفاته الاولى ، وحاضرا بما هو المجال الوجودي الذي يمسك بجسدي، وانا منصرف إلى مايجري في اعماقي في الالتفاته الثانية .

والحقيقة انني بالفعل اتمكن من ادراك الموجودات وحوادثها من ناحية ،وادراك ذاتي من ناحية أخرى : فالفعل هو السبيل الوحيد لادراك هذه وتلك . غير اني اظل في هذا الفعل على التخوم الفاصلة أو الواصلة بين العالمين . وتلكم هي الحالة الطبيعية . ولهذا لابد ان تتبعها حالتان لاحقتان تتتبع احداهما موجودات العالم الخارجي ، وثانيتهما خبايا العالم الداخلي .

بيد ان الحتميات الخارجية التي يصادفها الفعل في العالم الخارجي، تكشف عن مدى الحدود التي يتمتع في تصرفه حيالها . انها حدود ضيقة تتناوب مع حتمياته الداخلية ، التي يتصدى بها للحتميات الخارجية . ولكنها ليست مطلقة قط ، بل هي جزئية دائماً ، وان كانت جزئيتها تختلف باختلاف المواقف والحالات ،فأنا حينما احد صورة شيء أو فكرته في ذهني ، يكون من الواجب علي ان ابحث عنه هو ذاته في مكان آخر غير ذاتي ، أي في مكان ما في العالم الخارجي،وحيث تشير الاشارة المرافقة للصورة أو الفكرة .

بيد ان العالم الخارجي هو الذي يثير همنا ، كما يقول هيديغر،حينما ندرك ان قوام وجودنا مرتبط به ، وانه هو الذي يهددنا أو يسعدنا ، لا الانكفاء إلى عالمنا الداخلي ، الذي يعده ينبوع الحرية . ولكن الحرية بمعناها هذا لاوجود لها في رأينا ، لأنه ما من حرية لاتتحقق في فعل ، أي من دون حتمية . ومن هنا كان الوقوع في اسر الهم ليس شرا في الاحوال كلها، فقد يصبح تحالفا مع الآخرين في سبيل مواجهة اخطار العالم الخارجي . وعودا إلى ماكنا قلناه ، نقول مرة

أخرى : ان الانكفاء إلى العالم الداخلي ليس غاية في حد ذاته ، بل الوسيلة إلى التحفز لملاقاة العالم الخارجي ومافيه من مخاطر ومسرات .

اننا موجودون في العالم الخارجي مع الأشياء والأشخاص ، ولاحيلة لنا في ذلك ، وماعلينا إلا ان نتقبل العيش فيه ، محاولين ايجاد الاوضاع الملائمة لنا . غير ان محاولة ذلك هي التي تجعلنا نرتد إلى ذواتنا، ونقوم برحلتنا فيها ، متوخين من ورائها الرجوع إلى العالم الخارجي ، والتعديل لصالحنا فيه . ومن هناكان هذا الارتباط الوثيق بين الداخل والخارج ، وكانت رحلة الذهاب والاياب بينهما . وهذا يبدى بوضوح ، ان العالم الذي نعيش فيه ليس عالما موضوعيا خالصا ، وانما عالم موضوعي تلونه الذات بألوانها الثابتة والعارضة معاً : الثابتة بما هي ذات بشرية ، والعارضة بما هي ذات فردية .

٢/٢/٢٦ وهكذا يبدو انه بالوعي والنزوع يلتقي عالمنا الداخلي بالعالم الخارجي : فالوعي يحمل الينا حقائق العالم الخارجي ، والنزوع يحمل رغباتنا وتطلعاتنا إليه ، محققا اياها في افعال . وهذا يعني ، ان هناك لقاءات مستمرة بين عالمنا الداخلي وعالمنا الخارجي ، لاعلى صعيد الفكر وحده ، بل على صعيد حياة الوجدان كلها ، بما يحمله من معارف وتجارب وحكمة ،ومن هنا كنا عرضة لتأثير العالم الخارجي فينا، وكنا مؤهلين للتأثير فيه ، ضمن حدود قدراتنا واهتمامنا في المكان والزمان اللذين نعمل من خلالهما .

والحقيقة انني بالفعل الذي اقوم به لاعي ذاتي فقط ، بل اعيها وهي تفعل ،أي وهي موجودة في العالم تقوم بعمل من الاعمال ، متجهة به إلى شيء من الأشياء ، أو مفكرة به . فأنا حينما ارتبط بالعالم بأحد افعالي ، اقيم علاقات كاملة معه ومع مافيه ، أو افكر فيه بكل علاقاته ، مع تغيير وجهة بقعة اضاءة الوعي ، ونقلها من احد اجزاء العلاقة إلى الآخر . ولكن مابقي يظل متصلا بما اضيء ، بمسكه في الوعي ، كما كان يمسكه اصلا في الوجود .

ومن هنا كان الوعي ينتهي إلى المعرفة ، وكانت المعرفة نحـوا مـن انحاء الوجود . وهـذا مايدعونـا إلى ان نقـر وجـود العـالم ومافيـه ، مـن خلال معرفتنا ، ولايمكننا ان نقره بوسـيلة أخرى . ذاكـم هـو قدرنـا ، ولانستطيع الفرار منه . غير اننـا قـد ندركـه مباشـرا ، ونسـلم بـه دون اشارة إلى أي اشكال بصدده . وقد نضعـه موضـع اشـكال ثـم نسـتنتج الوجـود استنتاجا ، مفـترضين وجـوده قبـل ملاقاتنـا اياه ، واسـتمرار وجوده بعـد هـذه الملاقـاة ومغادرتنـا اياه . ولكننـا نعتقـد مـع ذلـك ، باستقلال وجوده عن معرفتنا ، سـواء اكـان ذلـك بـالادراك المباشِر أو بالتفكير الاستنتاجي . وهنا نسأل : إلا يفـترض هـذا ان الفكـر لايعمـل وحده في هذا الموقف ؟ وان استمرار تأثرنا به ، بعد مفارقتنا ايـاه ، هـو الذي يجعله قائما بوجوده ما وراء التفكير ؟ ولكـن هـذا لكـي يحـدث ، إلا يفترض امرا ثالثا يحدث فيه ؟ ان هذا الأمر هـو قطعـا غـير الـذات ، والا ما كانَ هناك اشكال : انه الوجود المشخص ذاته .

وهكذا اجد انه إذا كـان الوعـي الـذي اعـي بـه الموجـودات هـو وعيي انا ذاتي ، غير انه بمضمونه ليس مني انا ذاتـي . انـه بمـا هـو فعـل يخصني ، ويمكنني ان انسبه إلى ذاتي ، أمّا بما يتضمنه من حوادث طبيعيـة واجتماعية فهو يخص العالم والمجتمع . ومـن هـذه الناحيـة فهـو مطبـوع بهما ضمن حد من الحدود ، وبنسب تختلف مـن فـرد إلى فـرد ، وبـين الفرد وذاته في زمنين مختلفين . وهذا يقودنـا إلى طـرح السـؤال التـالي : اليس من شأن هذا المضمون ان يغير مـن طبيعتـه مـن جهـة ومـن افعالـه المتتالية من جهة أخرى ؟ وإذا كان ذلك كذلك هل يبقى احدنـا ممـاثلا لذاته أولاً ، ولغيره ثانياً ؟ اليست الصيرورات المختلفـة هـي الـتي تحمـل وعينا معها ، كما يحملها هو معه ؟ وعندئذ هل تبقى صورة العـالم هـي هي بالنسبة الينا جميعـا ، وبالنسـبة إلى كـل منـا علـى حدتـه في اوقـات مختلفة ؟ ان الاطار الكلي يظل هـو بالنسـبة الينـا جميعـاً ، وإلى كـل منـا على حدته ، ولكن مضمونه من الموجودات والحوادث يتغير بالنسبة الينا

جميعاً ،وإلى كل منا على حدته : ففي المضمون تعمل الصيرورة عملها .

ومن هنا كان هناك نوع من التوازى بين الوجود المشخص والوعي ، وان كان الوعي بحكم جزئيته ، لايستطيع ان يعكس كل مافي الوجود المشخص مضمونا . كذلك شأن التفكير ، فهو انعكاس الوعي على ذاته . غير انه انعكاس محمل بنتائج الوعي التي اخذت من العالم . وهذا يبين ان التفكير لايعمل في فراغ ، بل بمواد قد اخذها الوعي من العالم . وهذا يجعل منه تفكيرا في العالم ، ولكن بعيدا عن التشخيص ، وفي عزلة التجريد .

-٢٧-

١/٢٧ وهكذا اجد انني في قلب الوجود ، اشعر بأن نبض قلبي من نبض قلبه ، وبأن ابعاده المترامية الآفاق امتداد لأطرافي . ولااعتقد انني وحيد في هذا الشعور : فمنذ القدم تحدث المتصوفة عن حال اتحاد بينبوع الوجود ، يتلاشى فيه العارف في المعروف ، ويصبحان حقيقة واحدة .

١/١/٢٧ غير ان ماوصلوا إليه حالة ينعدم فيها الوعي ، وهي حالة لم اجربها ، ولا اعتقد بها من جهة مااعتقدوا بها ، لأنها تفترض الثبات ونفي الصيرورة ، وهما امران لايصحان على الموجودات الجزئية. والحقيقة ان انصرافي إلى احد الموجودات الجزئية ، وجعله يمتص اهتماماتي كلها ، كما يحدث للعلماء من الناحية النظرية ، ولرجال الاعمال من الناحية العملية ، ولسائر الناس في الحياة اليومية ، هو الذي يصرفني عن الوجود وقدرة التوحد معه . فأنا حينما الج عالم الموجودات بانتباهي ، ألجه باهتمامات ورغبات تضيئها وتشيح عما عداها . وهذا يعني ، انني لاألجه بوجداني كاملا ، وانما بأفكاري فقط ، وانني استسلم

اليها بما هي بمجرد افكار ، كما هو شأن من ينشيء العلم ، فأخرج من العالم المشخص ، وألقي بنفسي إلى عالم تناوله التجريد التام . فلكي يكون الوجدان شاهدا على الوجود ومايجري فيه ، لابد له من ان يكون حاضرا فيه ، في مكان وزمان يمكنانه من ان يشهده ويشهد مايجري فيه. ومادام الوجود هو الكل ، فان مكان الوجدان وزمانه لابد لهما من ان يكونا في الوجود المشخص ذاته، إذ لامكان خارج الوجود ، ولازمان خارج صيرورته .

وهذا مايتبدى على نحو واضح في افعالنا من ناحية ، وفي افكارنا ومعرفتنا من ناحية أخرى : فبالفعل الارادي الذي احقق به وجودي ، ارد على الوجود وما فيه من موجودات ووجدانات ، وانا واقع تحت تأثير هذا أو ذاك . فالفعل الارادي هو التجربة الوجدانية الوجودية الفذة التي اتحقق بها من وجود ماانفعل به . ومن هنا كانت تجربة الانفعال – الفعل هي التجربة الفذة الاصلية ، التي اجد نفسي بها في حضرة الوجود . وبما انها تكون مصحوبة بالوعي ، فأنه يكون كاشفها الذي يضيء جوانبها ، فيمكننا من توجيهها في الاتجاه المطلوب . وهذا يقودنا إلى الافكار والمعرفة : إذ ان خبراتنا ومعلوماتنا كلها مأخوذة من الوجود المشخص ، و لم يحدث لنا قط ، ان خرجنا منه ، أو اكتسبنا اية خبرات أو معلومات لاترتد إليه . فكيف يجوز لنا ان نفترض امورا لم نخبرها و لم نعلمها عنه ، مثل لانهائيته

٢/١/٢٧ وإذا كان الأمر كذلك ، فالوجود المشخص هو مصدرنا الأول والوحيد، ففي التجربة الوجدانية الوجودية ، يستحيل فقرنا المعرفي إلى غنى، وضعفنا الفكري إلى قوة ، ونحس كأن مصادر الوجود اصبحت في متناولنا ، نغترف منها ما نشاء ، ونتصرف به كما نشاء .

غير ان الموجود لايتبدى لنا على صورة واحدة ، بل على صور متعددة ، وفقاً للفعل الذي نوجهه إليه ، والزاوية التي نواجهه منها .

ولهذا يكون تصورنا له تأليفا من هذه الصور المتعددة المختلفة التي التقطناها له بأفعالنا المختلفة ، من زوايا مختلفة . ولعل هذا يفسر لنا لماذا ننظر إلى الأشياء من زوايا مختلفة ،ونحرك اعيننا ورؤوسنا عند ملاقاة الأشياء الجديدة .

وقد ذهب عدد من الفلاسفة إلى ان الوجدان قوة ادراكية مجردة ، وان ماندركه لايعدو كونه فكرة . ولكن الحدس العربي جعل الوجدان والوجود مصدرين متساوقين لأصل لغوي واحد ، مما يعني ان الوجدان ليس وعيا فقط ، وانما وجود أيضاً . لهذا قرنا الوعي بالجسد في فهمنا كلمة وجدان ومن هنا عددناه موجوداً من الموجودات يتميز منها بالوعي وما يترتب عليه من معرفة وتفكير . وهذا ما يجعل ملامسة الوجدان للموجودات تنتهي به إلى وعيها ، ويجعل وضعه واياها في الوجود المشخص سبيلا إلى تحويل الوعي إلى معرفة ، والمعرفة إلى تفكير، والتفكير إلى تقويم الخ ..

وهذا يعني ، ان الموجود الجزئي إذا كان خارجا عني ، فهو معي في قلب الوجود المشخص ، وصيرورته تربطني به بعلاقات لاتقتصر على سطحه وسطحي بل تجعله يؤثر في ذاتا وجسدا ، ويجعلني انفذ إلى حقيقته ظاهرا وباطنا . وهذا يجعلني انفذ إلى ماهيته ، واصبح قادرا على التأثير فيه ، معتمداً على صيرورته من ناحية ، وعلى الصيرورة الكبرى من ناحية أخرى . أمّا صيرورته فانها تقلبه ظهرا لبطن وبطنا لظهر ، فتكشف من خلال هذا وذاك ، عما ينطوى عليه من صفات، على حين ان الصيرورة الكبرى تكشف صفات الموجودات الاخرى ، المماثلة والمخالفة ،وتتيح للذهن الموازنة والتجريد والتعميم . وهكذا تكون الصيرورة بمستوييها والماهية المكتشفة ، سبيلا إلى معرفة الوجود والموجود ، ومن ثمة إلى القيام بالفعل الذي احقق به ذاتي ، أو اؤثر به في الأشياء .

٢/٢٧ وبهذا يبدو ان علاقتي بالاشياء علاقة وجدانية وجودية ، يقلبها التجريد إلى علاقة معرفية فكرية . هذه العلاقة الاخيرة يمكنني ان افصلها عن اساسها الوجودي ، كما يمكنني ان اعود فأصلها به . وهذا لأن الوجدان وجود ووعي تمازجا معاً ، بحيث اصبح مايتصل بوجوده ، اعني بجسده ، يمكن ان يستحيل إلى وعي ، اعني إلى فكرة .

١/٢/٢٧ والحقيقة انه من خلال الموجود الواعي يتحول الوجود إلى فكرة توعى . وهذا مايجعلنا لانرى اشكالا في معرفتنا الأشياء ، وانما يصبح الاشكال قائما عندما نفصل الوعي عن الموجود الذي يعي ، ونعتبره مجرد فكر وعقل . ان في هذا فصلا لقدرات الوجدان بعضها عن بعض : فصلا للفكر عن الحس وللاحساسات بعضها عن بعض ، وللحواس عن الجسد ، وللعقل عن الارادة ، الخ ... وهذا الفصل ليس له مسوغ إلا تجزيء المسألة من اجل حلها ، بتوزيع الصعوبات على مسائل ابسط ومواجهة كل صعوبة منها على حدتها ، ثم جمع الحلول البسيطة في حل كلي يكون بمنزلة حل للمسألة المعقدة . ولكن هذه الاجراءات الفنية في النظر إلى المسائل لاتعني عمل الحس من دون الفكر، أو عمل الارادة من دون العقل ، أو عمل هذه كلها من دون الجسد ، الخ ... فهذه تعمل معاً في التشخيص ، وتلتقي بالموجودات والحوادث متآزرة موحدة ، بحيث يصبح الاشكال المثار بصدد المعرفة ، اهي معرفة ظواهر أم معرفة وجود معرفة فكرة أم مادة ، الخ .. اشكالا مصطنعاً لايقوم على أساس .

وإذا تأملنا الأمر مليا ، وجدنا اننا لانضع الوجود بالفكر وحده ، بل بالوجدان كله : فالفكر يضعه بما هو فكرة من اجل تصوره ، وبالتالي من اجل معرفته والتفكير فيه . وهذا يفترض وجوده . لكن هذا الافتراض ليس مجرد افتراض ذهني ، بل هو تعبير عن البطانة الوجودية التي تمسك هذه الفكرة في الوجدان . ولهذا كان فصل الحس عن الفكر والنزوع هو في اصل كل الالتباسات التي نقع فيها . والاشكالات التي

تنتج عنهـا . ولكـي نتجنب الوقـوع في الالتبـاس ومـا يـودى إليـه مـن اشكال ، علينا ان نتخذ من الوجد رائدا معرفيا لنا ، ففيه يتضامن الحس مع التفكير والنزوع ، لكشف حقائق العالم الذي نعيش فيه . فالأمر أمر القبض على الوجود للتعامل مع الموجودات من خلال هالـة مـن الاحساسات والافكار والتوجهات ، لاامر افكار مجردة نكتفي بهـا مـن دون مرافقاتهـا . اننـا بذلـك نقابل الوجـود المشخص بفعل مشخص مكافئ . وفي هذه الحال ، يكفينـا لكـي ننفذ إلى حقـائق الأشـياء ، ان نكون في قلب الوجـود . وهـذا ليس عسـيرا ، فهـو متوافر لنـا بـدءا . فلماذا نضلل انفسنا ، ونختلق اوضاعا من مخيلتنا لااساس لها من الواقع ؟ ان التفكير باعتماده على الوجد الذي هو اصله ، انما يكـون علـى يقـين من ان مايدركه واقع حقيقـي ، مـا لم يتدخل في هـذا الادراك عـائق أو مشوش أو مرض . فالتفكير بانطلاقه من الفعل البدئ يكون علـى ارض اليقين ، التي بامكانه ان يقيم عليها ابنيته الفكرية ذات الاهداف المختلفة في العلوم والفلسفة . فمتى ضمنا الاساس ، لم يبق امامنـا إلا ان نطلـق العنان للتفكير المنطقي ، فهو كفيل بأن يهدينا سواء السبيل . ومـن هنـا كان البدء من البداية هو مهمة التفكير الفلسفي .

٢/٢/٢٧ وهكذا نجد ان التقاء الوعي والوجـود هـو مـن الالغـاز الفلسفية التي مازال العقل البشري حائرا حيالها . ولعله في اصـل الوهـم المثلاني الذي يرى ان الوجود فكرة : فقد خيـل إلى بعضهـم ، ان مجـرد انبجاس الوجود بتفتح الوعي ، يجعل من الوجـود تـوأم الفكـر . ولكـن هذا مجرد تلاق بينهما ولايصح ان نستنتج منه ، ان اولهما سبب الثاني . والحقيقة ان هناك سببية بينهما ، لكنها سببية وعي لاسببية ايجاد . فتفتح الوعي سبب وعي الوجـود ، لااكثر ولا أقـل . أمّـا ايجاده فـلا ، لأنـه موجود ، سواء وعينـاه أم لا . ومع ذلـك يبقـى وعـي الوجـود لغـزا . وحسبنا ان نلاحظ انهما مرتبطان معاً ايجابا وسـلبا : فـاذا كـان الوعـي كان الوجود معه ، وإذا غاب الوعي غاب الوجود معه .

٣/٢/٢٧ والحقيقة ان استمرار وجود الموجودات الجزئية في وعينا بعد غيابها عنا ، هو استمرار للصيرورة التي تحملها فيه . وبما ان الصيرورة هي صيرورة الوجود ذاته ، فان وعينا يلمس هذا الوجود وراء الصيرورة وما تحمله معها . وهذا الوجود في وعينا دائم ، ولايمكن تصوره غير ذلك ، لأن مثل هذا التصور يطالنا نحن انفسنا ، ويلغى حينئذ وعينا وما يعيه . وهذا مناقض لنقطة البدء التي بدأنا منها .

وفضلا عن ذلك ، فالأمر ليس أمر وعي فقط ، بل أمر تشبث الوجدان بكامله جسدا وذاتا بالوجود ، بما تحمله الذات من فكر وانفعال ونزوع . ومن هنا كان استمرار وجود الموجود في حال غيابه عنا ، مرتبطا باستمرار الوجود وصيرورته ، واستمرار تعلق وجداننا به ، في الاحوال جميعاً . وبذلك يكون استمرار الوجود المشخص واستمرارنا فيه هما الضامن لاستمرار الموجودات بعد غيابها عنا.

: بيد ان وعي ماضي العالم ليس منقطعا عن وعيه في الحاضر ، إذ اننا نستدعيه وهو غائب بالذكرى ، وحاضرنا لاينفصل عن حاضره ، لأنه حاضر ابدا . وهذا يعني انه مستمر في الحاضر بدوام استمرارنا فيه ، بما نحن ذوات تتذكره ، وبما هو حامل مانتذكره ، عدا انه حامل من يتذكره . وهكذا نجد ان مايعيه وعينا يظل لايمتلك منا غير الوعي . أمّا الوجود الذي يفترضه فهو من شأن الوجدان الذي يدرك وحده الوجود وراء الوعي .

والحقيقة ليس الوعي بما هو وعي ، في اصل خلع الوجودية على الأشياء التي نعرفها ، بل الوجدان الذي هو الموجود الواعي المساكن لها في الوجود المشخص ، والخاضع معها لحركة صيرورته .فادراك الوجود لايكون إلا بفعل موجود ، وماوعيه إلا وسيلته في الكشف عنها ، في سبيل معرفتها والتصرف حيالها : فالوعي بقعة نور تضيء الأشياء والمحيط الذي هي فيه .

٣/٢٧ ومن هنا كانت المثلانية الـتي رأت في كـل مايعيه الوعـي فكرة ، وفي الوجود كله فكـرة . ولكـن مـايبطل ذلـك ، هـو الوجـدان الذي انطلقت منه بقعة النور . ففي هذه البقعة ليس هنـاك فقـط اضـاءة تلاقي موجودين : الوجدان والحيز الوجودي الذي هـو فيـه ، مما يجعـل هذه البقعة لاتدل بانتشارها واتسـاعها على الفكـرة فقـط ، بـل علـى بطانتها الوجودية أيضـاً . ولهـذا لم يكـن الوجـدان سـجين ذاتـه ، كمـا تقول الايحدانية ، بـل حـرا منطلقـا بارادتـه ، حيـث ينطلـق بـه وعيـه ، وبقدر ما تمكنه وسائله . صحيح ان هنـاك عوائـق يمكـن ان تقـف دون مسعاه ، ولكن اضاءتها بالوعي تمهد الطريق إلى معرفتها ، وتـؤدي مـن بعد إلى معالجتها . ولعل هذا يكفي لبيان ان انعكاس الموجود في الذهـن ليـس وجـودا ، بـل تصـور يشـير اشـارة ذات قيمـة إليـه . فـالربط بـين التصور والوجود ، بتوسط الوجدان ، هو الذي يتيح للتصـور ان يتصـل بأصلـه الوجـودي : فـالوجدان هـو الـذي يحـول الموجــود إلى فكـرة ، والفكرة إلى موجود .

—— * ——

الفصل الثاني

الفعل الحر

-٢٨-

١/٢٨ رأينا في الفصل السابق ، انني لااشعر بوجودي حين افعل فقط ، بل حين انفعل أيضاً . فإذا لم يكن من فعل دون انفعال ،كان هذا يعني انهما متساوقان يستدعي اولهما الآخر . غير انني ارى نفسي بالانفعال في قبضة العالم ،واراها بالفعل تقبض عليه . وفي كلتا الحالتين اجد ان وجودي مقترن بوجود العالم وصيرورته ، ولا حاجة للبرهان عليه غير وجوده .

١/١/٢٨ ومن هنا كانت حقيقة الفعل مستندة إلى حقيقة الصيرورة ، ولاتكون إلا بها : انه ماينتزع المرء به نفسه من عطالة الذاتية وآلية الصيرورة معاً . فلو لم تكن هناك صيرورة ، لما كان هناك فعل . ولكان وجود برمنيدس تستحيل فيه الحركة ، كما اثبت ذلك تلميذه زينون في حججه الشهيرة على ابطال الحركة .

ولهذا رأينا في صيرورة هيرقليطس غير المكتفية بذاتها أيضاً ، متمما ضروريا لوجود برمنيدس الثابت ابدا . وبذلك وضعنا الوجود المشخص ، الذي هو الموجود في صيرورته والصيرورة في وجودها ، من دون تغليب طرف على طرف ، وبجعلها حقيقة مشخصة واحدة ، تبدو مزدوجة في تجريدها .

اني في هذا الوجود المشخص اصنع نفسي باستمرار ، ولكن ليس بمعزل عنه بل بالانطلاق منه وفيه : انه هو الذي يزودني بمواده والتصورات التي اصنعها منها من ناحية ، واصنع نفسي بها من ناحية أخرى . ومن هنا كنت محتوما به وبأشيائه ، وكنت احد نفسي بازائه كائنا لايتناهى في صغره ، أمام عدد لا يتناهى من الكائنات والحوادث. لهذا كان لابد لي من الاختيار ، وان اكون حرا . ولكن حريتي ماكان لها ان تستوى فعلا ، لولا الحتميات التي اخذتها من العالم مادة وتصورا.

والحقيقة انني ابدو في الفعل الارادي كائنا حرا . ولكن في هذا تصورا نظريا يتوقف عند الفعل ذاته ، ولايوغل إلى دوافعه البعيدة . فاذا اوغلنا هذا الايغال ، تغير المشهد ، واصبح كل شيء مرتبطا بكل شيء، ماعدا هذه الفجوة في الصيرورة ، حيث تتيح لى الظروف فرصة النفاذ إلى حتمية اختارها من بين عدد من الحتميات ، من دون ان اخرج على قوانين الوجود وصيرورته . ولكن هذا الاختيار مرتبط بالوضع الذي انا فيه ، وبالظروف التي يتعرض لها الموقف من قريب ، والواقع من بعيد . قد يبدو ان بداية الفعل تكون برياد الفاعل . ولكن هذا ليس صحيحا صحة مطلقة ، إذ ان الذات حينما تتحرك إلى الفعل ، تتحرك بتأثير فكرة أو رغبة ، وهذه وتلك لاتكونان إلا بتحريض من العالم : بتحريض موجود من موجوداته ، أو حادث من حوادثه ، أو شخص من اشخاصه ، الخ ... مما يشير اشارة صريحة إلى ان البداية الحقيقية هي من الذات والعالم معاً . ومن هنا لم يكن من الصحة في شيء الكلام على الحرية وحدها ، وانما على الفعل اى على الحرية والحتمية معاً : فالعالم الذي نحن فيه هو جملة لاتتناهى من الحتميات ، وكذلك كل جزء من اجزائه ، بما في ذلك نحن انفسنا . لهذا كانت الحرية عودا إلى معين الوجود إلى صيرورته ، لاستمداد الطاقة منه ، مما يمكنها من الانكفاء ثانية، والقيام بفعل يساير احد اتجاهات الصيرورة ، أو احدى

الصيرورات الجزئية . انها تتغذى من الوجود المشخص ويساعدها على ذلك مد الصيرورة وتفجرها في كل الاتجاهات . وهذا يبين بوضوح انها تبدأ من الوجود المشخص وتنتهي إليه ، مما يثبت انها تتحول إلى حتمية ، وانها لاتكون حرية إلا في اثناء انكفائها إلى الوجود لتستمد منه معين طاقتها الذي تحوله إلى فعل . ولكنها ماتكاد تصبح فعلا ، حتى تعود سيرتها الاولى إلى الارتباط بالحتمية .

٢/١/٢٨ وهذا ينتهي إلى ان مفهوم الحرية ينطوى على اشكال . هذا الاشكال ينحصر في انها ليست كافية بنفسها إلا في التجريد ، وانها ليست كذلك في عالم التشخيص ، عالم الفعل : فهنا تكون بحاجة إلى نقيضها ، لكي تتحول إلى فعل وتتحقق . بل انها ليست بحاجة إلى حتميتها فقط ، وانما إلى الحتميات الإخرى التي تكتنفها من كل جانب أيضاً ، لكي تحتضنها من بينها جميعاً ، وتنجو بها من الحتميات المنافسة والمعيقة ، لتحولها إلى فعل .

وهذا يبين ان الفعل لايمكنه ان يقوم إلا على أساس من الطبيعة في 'عالم الطبيعي ، أي على أساس الحتميات . والحقيقة ان نجوع الفعل تي من فاعله ، والفاعل وجدان تتحكم به انفعالاته وطرق تفكيره وجملة نزوعاته ، وكلها حتميات مرتبطة بوضعه في العالم . وهذا ينتهي إلى ان نجوع الفعل يأتي من العالم بتوسط الوجدان القائم بالفعل . و سط الوجدان إذ عني شيئاً ، فانما يعني ان التأليف الذي تتألف بمو.تبه هذه الحتسيات فعلا ، هو من الوجدان في لحظة قيامه بالفعل . صحيح ان الرجدان له هويته الثابتة التي يصدر عنها ، لكن اللحظة التي هو فيها تضفي على فعله خصوصية مغايرة لخصوصية أي فعل آخر من افعاله ، هذه الخصوصية وليدة وضعه في الصيرورة وتقلباتها ، وهي تؤثر فيه بشكل أو بآخر .

غير ان الفعل بما هو فعل فاعل ، في موقف مشخص ، يكون محتوما بطبيعة هذا الفاعل البشرية العامة والفردية الخاصة ، وبعوائق هذا

الموقف المشخص ومسهلاته ، وبتوقف ما هو في سبيله إلى التحقق على سلسلة ماتحقق ، إذ ان بمجرد تحقق أمر من الامور من شأنه ان يسهل تحقيق مايتوقف عليه من امور أخرى ، واعاقة امور كثيرة يقف هذا الذي تحقق دون تحققها . وكل هذا يخلع صورا مختلفة على اسلوب الحرية وهي تتشبث بهذه الحتمية أو تلك . بل ان حتميات الموقف المشخص هي التي تهيب بالحرية ان تتشبث بها أولاً ، وعلى نحو معين ، ثانياً : فلكل موقف مشخص اغراؤه أو تزهيده في دفع الحرية إلى التشبث بحتمياته أو عدم التشبث بها . وهذا يجعل الحرية تلتزم بمنطق تسلسل الحتميات بعضها من بعض ، أي بالمواقف السابقة التي مرت بها، بالحتميات التي تشبثت بها في هذه المواقف .

وهكذا نجد ان الفعل لايمكن ان يظل نقيا في كليته . ولهذا كانت كليته صورية تأتي من طبيعة الفعل ، في حين ان فرديته التي يتميز بها ، تأتيه من الفاعل وموقفه وظروفه . وكذلك الفاعل لايمكنه ان يظل هو ذاته دائماً ، لأنه خاضع لصيرورته ، كما كل شيء حوله خاضع لصيرورته . ويظل هذا شأنه منذ ميلاده حتى وفاته . ولكنه بينهما يصنع ذاته بارادته ومن خلال ظروفه . أمّا ارادته فهي تعبير عن الحرية التي يتمتع بها ، في حين ان الظروف هي تعبير عن الحتميات التي له قبل بها ، والتي ليس له قبل بها . ومن هذه الحرية والحتميات ينسج افعاله طورا ، ويكون محلا لحوداث الطبيعة والحياة الاجتماعية وافعال الآخرين طورا آخر . وبهذا يختلف فاعل عن فاعل ، إذ ان نسبة الأفعال التي يقوم بها أي منهما ، إلى الحتميات التي يخضع لها هي التي تحدد مدى استقلاله أو تبعيته .

٢/٢٨ ومن هنا كان من الوهم تصور فعل من دون فاعل ، وتصور فاعل من دون ان يكون موجودا . وهذا يعني انه لابد من تصور الفعل موافقا للوجود . ولكن هل يصح هذا على الكل أم تقتصر صحته على الجزء ؟ ان المشاهدات تنبئنا ان ما يحدث في الكون ليس كله

افعالا، بل اكثره حوادث ، مما يخولنا ان نستنتج ، ان ترافق الفعل والوجود مقتصر على بعض الاجزاء ولايرقى إلى مرتبة الكل .

١/٢/٢٨ قد يثير هذا الراي مسألة فلسفية دقيقة ، تدور حول مايتضمنه الجزء وما يتضمنه الكل والعلاقة بينهما . والحقيقة ان ماهو متضمن في الجزء لابد له من ان يكون متضمنا في الكل ، مادام الجزء جزء الكل . وهذا مسلم به . لكن العكس غير صحيح : إذ ان اجزاء الكل لاتتوازع بالقسط كل صفاته ، وانما بعضها دون بعض . ومن هنا قد يكون احد الاجزاء فاقدا لاحدى صفات الكل ، ويتمتع بها جزء آخر من اجزائه . وهذا يعني ، ان مايجري ليس كله افعالا .

ومع ذلك ، فمن اغرب مايقال القول بفعل من دون فاعل ، أو القول بحادث من دون صيرورة ، وصيرورة من دون موجود يصير . غير ان الفاعل هو دائماً كائن عاقل حر . واننا انى التفتنا ، لن نجد هذا الكائن إلا في الإنسان ، مما يعني ان الفعل أمر جزئي يصدر عن كائن جزئي . وهذا يضع الإنسان بما هو جزء ،موضع علاقة بالكل، تشكل مسألة فلسفية هامة . ولكن الأمر يختلف بالاضافة إلى الصيرورة : فهي قد تكون جزئية ، كصيرورة أي موجود جزئي ، وقد تكون كلية ، كصيرورة الوجود ذاته . أمّا الصيرورة الجزئية فتثير علاقة الجزء بالكل بما هي مسألة تستحق الطرح . وبما ان تحقق الفعل يرتبط أيضاً بالامكان الذي تتيحه الصيرورة الكلية والجزئية ، فقد اتضح ان الفعل ، شأنه شأن الصيرورة ، مرتبط بالوجود الذي هو الكل . وهذا يعني ان المسألة كل المسألة ، ترتد إلى علاقة الجزء بالكل ، وان صيرورة الكل هي السببية الحقيقية للأجزاء وماينتج عنها من سببية تنتقل من جزء إلى جزء وهذا يجعل الحد الأول ، إذا كان لنا ان نتحدث عن حد اول ،هو الكل : فالكل سبب اجزائه ، والسببية الجزئية ترتد إلى السببية الكلية . وفي هذا النطاق ، اين تقع الحرية ؟

جواب ذلك ، اننا فاعلون بالواسطة وضمن حدود الجزئي فقط ، فما نحدثه بأفعالنا في العالم الخارجي لايتعدى كونه خلع صفات على

الأشياء ، أو نزع صفات أخرى عنها . والجديد الذي نأتي به هـو هـذا وليس إضافة كمية إلى الوجود بما هو كل : انه الكل الماثل في جبروته ، مستغرقا كل الأشياء فيـه ، مـن دون آخـر يـأخذ منـه أو يعطيـه . ومـا افعالنا التي نقـوم بهـا إلا اغتنامـا لفـرص الصـيرورة المتاحـة ، الـتي تمثـل حركة الوجود بايجاد موجودات لم تكن ، أو اعـدام موجـودات كـانت ،وخلعه عن موجود جزئي صورة سابقة ، بابداله اياها صورة لاحقة .

٢/٢/٢٨ وهكذا يمكننا ان نرى في كـل فعـل فاعلـه مـن جهـة ، وموضوع فعله من جهة أخرى . غير ان الفاعل وموضوع فعله يلتقيـان في الكل أو احد اجزائه . بيـد ان الفعـل ليـس حريـة إلا بالريـاد الـذي يتشـبث بحتميتـه ، وبـالوعي الـذي يضـيء سـبيل الاختيـار أمـام هـذا التشبث. أمّا ماعداه فكله حتمية ، لولاها لما كان فعل ولا كان فاعل .

والحقيقة ان هناك شيئاً من التطابق بين رياد الفعل والتفكير المتولد عن الوعي الذي يخالفه في اتجاهه المعاكس : فالرياد الـذي يتمتـع الفعـل به، هو امتداد للصـيرورة علـى مستوى الإنسـان ، ويسـاير اتجاههـا في الحالات العادية ، خلافا للتفكـير الـذي هـو ارتـداد إلى ينبـوع الحـادث الذي يتتبعه ، بغية معرفة السبب الذي صدر عنه . وهذا يعني ان الطريق واحد ، وان احدهما يقطعه ذهابا والثاني ايابا ، ممـا يفيـد ان الحتميـات التي يصادفها الرياد هي الحتميات التي يصادفها التفكير . ومن هنا كـان في التفكـير مـن الحتميـات مثلمـا في الوجـود وصيرورتـه . وكـان أي انحراف في التفكير سببه انحراف مقابل للرياد عن الوجود وصيرورته .

وهكذا يبدو ان الفعل هو التقاء حتميات الفـاعل بحتميـات العـالم من خلال رياد دقيق يفضي إلى تشبث الحرية بحتميـة الموضـوع . وهـذا يعني ان الحتمية تبدأ منذ ان يبدأ الفعل ، على نحـو يمكننـا ان نعـد الريـاد معه ، هو الحرية بالمعنى الصحيح للكلمة ، وان ماعداه مما تلاه هو مجـرد حتم . فمنذ ان يبدأ الرياد يبدأ الاختيـار وحتمياتـه السـابقة واللاحقـة بالتتابع بعضها في اثر بعض ، على نحو تؤدي فيه المرحلة الاولى الداخليـة إلى المرحلة الثانية الخارجية .

ومن هذا يتضح ، ان المعوَّل في الفعل على رياده ، فهو الذي يمثل الحرية الحقيقية . وما النظر إلى الحتميات التي يتشبث بها بنظر صحيح ، إلا إذا وضعنا في اعتبارنا البداية الـتي انطلقـت منهـا ، أي الريـاد ذاتـه : فبالرياد نكون مهيئين لكي نكون احرارا ، وبالتفكـير ندفـع هـذا التهيـو إلى ان يصبح حرية تختار من الحتميات ماتتحقق به فعلا .

غير ان كون الفعل يركب في تحققه متن الصيرورة ، هـو الـذي يجعل الرياد انكسارا في سلاسل الحتميات التي تحيط بنـا في نقطـة معينـة نريد ان نندمج فيها بالوجود على نحو من الانحـاء ، مخـالف لاتجـاه سير الحتمية التي نريد كسرها . لهذا ليس غريبا ان نركب متن الصيرورة مـن جديد في الاتجاه الذي تبنيناه . ومن هنا كنا عاجزين عجـزا مطلقـا عـن القيام بأي فعل ، إذا لم نركب إليه متن الصيرورة ، حيـث نكـون علـى موعد مع الحتمية المطلوبة . لهذا كانت القدرة على الفعـل هـي حضـور حتمياته أمام حريتنا ، مع بلوغ مستوى التصرف بها . فمن دون ذلـك لايمكنه ان يتحقق ويظل مشروع فعل تصورا ، ويستحيل عليه ان يخرج إلى عالم الواقع تحققا . وليست القدرة على الخروج على عالم الواقـع إلا ارتباط رياده بالحتمية التي رآها الفكر مناسبة .

ومع ذلك ليس الرياد من طبيعـة فكريـة وان كـان يستضيء بنـور الفكر . والدليل على ذلك ، انه يعمل منذ بدء الاستضاءة هذه . انه من طبيعة وجدانية يمتزج فيها الروحي بالجسدي . ولهذا فهو حين يفعـل ، يفعل ذهنيا وحركيا معاً . ويكفي ان نلحـظ هـذا في افعالنـا الـتي نقـوم بها، حتى نرى بطلان النظرية التي تفصـل بـين الـروح والجسـد ، والـتي تجعل من الرياد امرا روحيا خالصا .

-٢٩-

٢٩/١ ومما سبق نستطيع ان نخرج بأن الحرية ليست اختيـارا بين ممكنات ،بل الرياد السابق على كل اختيار ، والذي يكون الاختيار احد..

مستلزماته حين يستضيء بنور الفكر : فالاختيار مرتبط بالامكان ، والامكان متاهة في عمومه ، ولايمكن الخروج منها إلا بتقييده ، وتقييده لايمكن ان يكون إلا بالاستضاءة بنور الفكر ، الذي يساعد على الهبوط إلى الخصوص ، حيث يصبح الفعل حرية تتشبث بحتميتها .

٢٩/١/١ والحقيقة ، إذا كنت لااستطيع ان ازعم لنفسي الحرية ، إلا بالأفعال التي اقوم بها ، كان لابد لي من ان اخرج من نطاق التفكير الفلسفي التقليدي الذي يعزو الحرية إلى ذات مجردة تعمل من داخلنا : فتحقيق الأفعال لايكون من دون الجسد ، حتى ماكان منها فكريا ، فهو لايتحقق إلا من خلال سيالة عصبية يتخذ التفكير منها مجاري له . وهذا مايدفعنا إلى ان ننحو منحى مشخصا في تفكيرنا الفلسفي ، يضع الوجدان كاملا مكان الفكر المجرد ،ويتصوره مكنبا على تيار الصيرورة يتأثر بها وبموجوداتها ، ويؤثر في بعضها دون بعض ، بحسب توجهه إلى احدها أو الآخر .

وبهذايبدو انه ما من فعل ذهني إلا وله معادله الفيزيولوجي الجسدي ، وهو محتوم بالطبيعة والمجتمع ومايرتبط بهما من حتميات . ولهذا لم يكن هناك من فعل خالص إلا في التجريد : فالفعل الخالص هو الفعل المشخص وقد سلبناه كل مقوماته بما هو فعل . لقد سلبناه الغريزة أو الرغبة التي في اصله : ففي الفعل الارادي هناك رغبة تحركها الغريزة تفعل فينا . وما الارادة في حقيقتها غير الغريزة موجهة بنور العقل . ويبدو هذا اوضح مايكون في سلوكنا المعقد ، حيث تكون الارادة مصالحة بين عدد من الغرائز أو الرغبات المتضاربة ، يتطلب كل منها تحققه على نحو من الانحاء . غير انني بالفعل الارادي استطيع ان امنح ذاتي وجودا غير وجودها السلبي الذي كانت عليه ، وهي في سبات عطالتها . غير اني وانا اقوم بهذا الفعل ، اوقظ في نفسي مئات المشاعر المتلاحقة في اعماقي ،مثل الشعور بالمسؤولية تجاه نفسي وتجاه الآخرين تجاه البشرية كلها : إذ ان هذا الفعل الذي اقدمت عليه بارادتي ،

والذي اعرف نتائجه المباشرة القريبة، لا يمكنني ان اتوقع نتائجه غير المباشرة البعيدة ، مهما اوتيت من الحكمة وبعد النظر . ولهذا لابد لشعور القلق من ان ينبع من الشعور بالمسؤولية ، والا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل ان تنبع المشاعر المختلفة من هذا القلق .

انني في القلق المس انشعاب الطرق امامي ، وضرورة المسير في احداها ، من دون امتلاك نظرة واضحة عن الغاية التي تفضي اليها . ولكن اختيار احداها من شأنه ان يصرفني عما عداها ، ويجعلني اعيرها كل اهتمامي فكرا وعاطفة ونزوعا . وهذا يضيئها بعض الاضاءة التي تساعدني على المضي فيها ، إلى غاية تبدأ بالتوضح شيئاً فشيئا . وهذا يبين ان المجازفة بل المغامرة ضرورية ، لشق الطريق في الحياة ، ومتابعته بعد كل مفترق . فما من شيء يخرجنا من القلق مثل مفارقته بالمجازفة أو المغامرة .

ومع ذلك ، فالوجدان يظل في وضع من عدم الاستقرار ومحاولة استعادته ، ما دام في قيد الحياة . وعبثا يحاول الوصول إلى استقرار دائم إذ ان حركانية عواطفه وتفكيره ونوازعه من جهة ، وحركانية البيئة المحيطة به من جهة أخرى ، تفرضان عليه عدم الاستقرار ومحاولة استعادته . وهو بين هذا وذاك يبدع مآثره الرائعة حينا ، والمبتذلة حينا آخر . ولكنه في احواله كلها يتقدم على طريق العمر مخلفا وراءه مآثره المتفاوتة في قيمتها .

٢/١/٢٩ ومن هنا لم يكن من حرية مجانية غير الحرية المجردة ، التي تبقى في الذهن من دون ان تحدد حتمية لها تتحقق بها فعلا . ولهذا كان الكلام على حرية مجانية جهلا بحقائق الامور : فالحرية التي قدرلنا ان نعطاها ، هي التي ترتبط بتطلعنا إلى مجاوزة الموقف المشخص الذي نحن فيه ، وفي الحد الاخير إلى مجاوزة العالم الطبيعي ، حينما لايروق لنا مايجري فيه،سواء اكان ذلك على المستوى الفردي أم الجماعي أم النوعي .

يقـال ان الحريـة لايمكـن ان تتحـول إلى موضـوع ، لأنهـا تكـف بذلك عـن ان تكـون حريـة . واننـا نتسـاءل : إذا كـانت لاتتحـول إلى موضوع فلأي شيء تراها تنفع ؟ ان هـذا السـؤال يكشـف عـن ضعـف التفكير المجرد وزيفه ، إذ انه ما من حرية مجردة ، أي ما مـن حريـة دون حتمية تتحقق بها فعلا . والحتمية هنا داخليـة وخارجيـة ، ولا جـدوى من الحتمية الداخلية ، ان لم تتحول إلى حتمية خارجية ، إلى موضوع .

والحقيقـة ، إذا كـانت الـذات وموضوعهـا يؤلفـان نقيضين قبـل القيـام بـالفعل ،فهمـا لايلبثـان ان يتحـدا في نـاتج الفعـل الـذي يحمـل طابعيهما معاً . انهما بما هما ذات وموضوع ، موجـودان يجمـع بينهمـا الوجود المشخص في لحظة الفعـل ، فهـو اصلهمـا منـذ كانـا ، ويمسـك بهما فيه وجد يتجه الوجدان به إلى الموضـوع بمـا هـو موجـود . وهـذا مايجعل النقيضين يلتقيان في وحـدة تجمـع بينهمـا في نـاتج الفعـل الـذي تحقق . فما دامت الذات تجريدا مـن الوجـدان ، فـان الحريـة هـي أيضـاً تجريد من الفعل الذي يقوم به . وهذا يعني الغاء التنـاقض القـائم تجريـدا بين الحرية والحتمية وتبني تكاملهما تشخيصا . وهذا مايمكننـا ان نقولـه أيضاً عن المادى والروحي ، عن الداخلي والخارجي ، الخ ... فجميعهـا تجريدات من اجل الفهم ومن اجل العمل ، وليس لهـا نصيـب حـق مـن ناحية التشخيص .

ومن هنا كان جسدى جملة معقـدة مـن الحتميـات المهيأة فطريـا للاستجابة إلى ذاتي استـجابة توحـد بينهمـا ، وتلغـى ثنائيـة التجريـد . وهذا يبين انني بوحدتي هذه تجسيد للفعل اطلاقا ، ولكل فعل من افعالي نسبيا . وهذا مايجعل سلسلة افعالي متجانسة إلى حد بعيد لصدورها عن حتميات متجانسة .

٢/٢٩ ولكن ، إذا كان الفعل الذي اقوم به الآن وفي هذا المكـان منقطع الصلة بما سبقه من افعال ، فهو ليس منقطع الصلة بـالواقع الـذي اعيش فيه ، وبالموقف الذي انطلق منه . ولهذا كان هناك دائماً سبب لما

نقوم بـه مـن افعـال ، سـواء اكـان ذلـك مـن جهـة الاسـتمرار فيهـا أم الانقطاع عنها . وهذا يعني ، انه ما من فعل خالص ، وان الفعل مأخوذ دائماً في حبائل الواقع .

١/٢/٢٩ والحقيقة ان كوني حرا بحرية جزئيـة امارسـها فعـلا في مد الصيرورة ، وتزودني بالحتميات ، هو الذي يعـبر عـن وجـه المأسـاة التي انا فيها : فأنا لااقدر ان احقق ذاتي إلا في حتميات اخلفها ورائي ، وهـي تظـل تشـدني اليهـا ، صارفـة اهتمـامي عـن امكانـات الحـاضر وتحقيقها في المستقبل . قد يكون من الممكن لنا نظريا ان نغير مـن خـط توجهاتنا في أي لحظة من حياتنا . ولكـن هـذا حينمـا يحـدث ، يحـدث لسبب ما واستثناء ، ومرة أو مرتين في الحياة . وهو مايكاد يحدث حتى يجرفنا في تيار آخر من الحتميات التي لاتكاد تنتهـي . ومـن هنـا كـانت حركانية الفعل امتداداً لحركانية الصيرورة.

ولهذا كانت الحرية هي الايجابية الكاملـة حتـى حـين تنقطـع عـن التشبث بحتميتها : ففي كلتا الحالتين تلجـأ إلى ريادهـا المسـتضيء بنـور الفكر، وما من فرق في الحالين إلا في الغاية المتوخاة : التشـبث بالحتميـة أو التخلي عنها . فأنا حين امسك بالقلم للكتابة ، بحاجة إلى ايجابية هذا الرياد ، كما انا بحاجة اليها حين القـي بـه مـن يـدي بعـد التوقـف عـن الكتابة .

وهكذا نرى ان الحرية مرتبطة دائمـاً بالحتميـة ، لاارتبـاط تنـاقض بل ارتباط تكامل ،لأن الفعل الذي ترتبطان فيـه ، مرتبـط اصـلا بالعـالم الخارجي . ومن هنا كان خطأ الفلاسفة الذين نظروا إلى مسـألة الحريـة بمعزل عن الفعل الذي تتحقق فيـه فعـلا ، وبمعـزل عـن العـالم الخـارجي حيث تتحقق .

٢/٢/٢٩ والحقيقـة اننـا لانستطيع ان نقـوم بفعـل حـر ، إلا إذا حشدنا له كل قوانا الفكرية والجسدية . وهذه كلها حتميـات ينضـاف بعضها إلى بعـض ، لتسـتوى بتنسـيق الحريـة ، فعـلا اراديـا يسـتطيع ان

يتعامل مع موضوعه . ومن هنا كنا بشخصنا كاملا في كل فعل نقوم به : فشعورنا بالضرورة الذاتية للقيام بالفعل الذي نريد القيام به من جهة ، وانه لابد لنا من ان نأخذ الظروف الخارجية الممكنة من تحقيقه مأخذ الاعتبار من جهة أخرى ، يكفيان ليثبتا لنا ارتباط الحرية بالحتمية. وهذا طبيعي ومعقول معاً ، إذ اننا مركبون من حتميات جسدية ونفسية معاً ومحاطون بالحتميات الطبيعية والاجتماعية من كل جانب ، في عالم يرتبط فيه كل شيء بكل شيء .

لهذا لايمكن الحرية ان تنطلق من العدم وانما لابد لها دائماً من ان تنطلق من احدى الحتميات ، أي من وجود جزئي هو مقر بجميع حتميات ،صحيح ان الموجود الجزئي يكتنفه العدم ضمن حد من الحدود لكنه موجود على كل حال ، والحرية حينما تتناوله انما تتناوله لمعالجة العدم الذي هو فيه ، باحلال وجود من نوع معين محله . وهذا يعني ان ماتتناوله الحرية هو الوجود بداءة ، والوجود إضافة . وانه هكذا يجب علينا ان نفهمها ابتداء من الموجود الجزئي الذي تتناوله ، وانتهاء بالموجود الذي تسعى إلى اقامته ، باضافة نحو من انحاء الوجود إليه .

وبهذا يتضح ان تصور الحرية وهي تبدأ من فراغ العدم ، فيه جور على الحقيقة ، إذ ان الحرية لاتبدأ إلا من الوجود الذي تتطرق إليه. ومن هنا كانت حريتنا ونحن أمام شيء من الأشياء ، ليست مستقلة عنه بحال من الاحوال : فنحن ماتكاد نباشره بأحد افعالنا ، حتى نجد انفسنا مضطرين إلى التقيد بطبيعته ، التي تفرض على حريتنا حتمياتها . لاشك انها قادرة على تشكيله التشكيل المطلوب ، ولكن من خلال حتمياته ذاتها . وهذا يبين انها ليست هي التي تشكله فقط ، بل انه هو الذي يشكلها أيضاً . وليست الخبرات التي يتمتع بها أي مناغير هذا قط . فالخبرة هي الكيفية التي تعمل الحرية وفقا لها في فترة من الفترات ، وبالنسبة إلى موضوع من الموضوعات ، بحسب ضيق ممارستنا واتساعها .

٣/٢/٢٩ وهكذا تبدو الحرية وسيطا بين الحتميات الوجدانية والحتميات الوجودية : انها حلقة وصل ما انقطع بيننا وبين الوجود المشخص ، والصيرورة هي سبيلنا إلى ذلك . وهذا مادعانا إلى ان نرى، انه مامن حرية سوى الحرية المحتومة أو الحتمية الحرة ، وفقا لمنظورنا التجريدي . إذ كيف يمكن للحرية ألا تنتهي إلى الحتمية ، مادامت محاطة بالحتميات من كل جانب ، ولا تتغذى إلا بالحتميات التي تتحقق بها ؟ هل بمجرد الامكان كاف ليجعل منها نظاما خاصا مستقلا عن عالم الحتمية ؟ اننا لانعتقد ذلك ، لأن الامكان الذي لاتكون حرية من دونه بالذات ، هو وليد الصيرورة غير المستقلة عن الوجود ، بل وجهه الآخر . وكما ان الصيرورة لايمكن ان تتجاوز الوجود ، كذلك الحرية التي هي بنت الامكان الناشىء عن الصيرورة ، لايمكن ان تتجاوز حتمية الوجود ، اى ان تظل حرية . ومن هنا كان مصير الفعل ، بمجرد انقضائه ، ان يستحيل إلى حتمية . والحقيقة انني منذ ان اختار الوسيلة التي تساعدني على تنفيذ مطلبي ، اشعر بهذا العمل السحري ، الذي يقلب حريتي إلى حتمية تتحقق . فالاختيار هو مفارقة التعدد إلى الوحدة ، أو مفارقة الامكان إلى الضرورة . والوسيلة هي التي تفارق التعدد إلى الوحدة ، والامكان إلى الضرورة .

وهكذا تبدو الحرية قطرة مطر تنهمر في بحر واسع من الحتميات الدائمة . وإذا كان هناك من القطرات بقدر ماهناك من الافراد ، فهذا لايغير من الواقع شيئاً ، لأن مصير هذه القطرات هو الوقوع في بحر الحتميات الدائمة الاضطراب . هذا إذا هي لم تنقطع عن التحقق في افعال .

وهذا ينتهي إلى انه ليس من حرية مطلقة ، مادامت الحرية مقوما واحدا من مقومين في الفعل إلى جانب الحتمية ، ومادام الفعل فعل فاعل محتوم بجسد وبحياة نفسية ، محتومين بدورنا بكل مافي العالم .

-٣٠-

١/٣٠ وهكذا لايمكن ادراك فعل من الأفعال إلا وهو يتشبث بحتمية من الحتميات : فالحرية التي نتمتع بها حينما نقوم بفعلنا في احد منعطفات الصيرورة ، هي حرية مراقبة الحتميات التي تعرضها علينا ، وانتقاء بعضها دون بعض ، ثم جمع ماانتقته في تأليف فريد في نوعه ، به تقاس شخصيتنا .

١/١/٣٠ وهكذا يكون كل ما عدا هذا مفروضا عليها ، أي محتومة به ، ويكون الوجود المشخص هو المصدر الدائم لكل الحتميات التي تكتمل بها فعلا متحققا ،وتكون صيرورته هي الوسيلة الدائمة إلى ذلك . ونظرا لأن الصيرورة سلسلة من الحتميات المتلاحقة ، فلا بد لأفعالي من ان تصدر عن حتمياتها . وإذا حاولت ان افهم كيف يحدث ذلك ، تبين لي ، انني بالفعل اصل بين نوعين من الحتميات ، كانا منفصلين قبل القيام به ، الحتميات الجسدية والنفسية من جهة ، والحتميات الطبيعية والاجتماعية من جهة أخرى .

وهذا يبين ان الفعل ينوب بتحققه مناب الصيرورة ، ولكن على مستوى انساني . فما يحدث عفوا في الطبيعة ، يحدث بالارادة في الحضارة الإنسانية . ومن هنا لم يكن الإنسان شيئاً من دون فعله ، سواء أكان فردا أم جماعة أم نوعا . ولكي نزيل بعض الالتباس العالق بتصورنا لحقيقة الفعل ، لابد لنا من ان نميز بين مرحلتين فيه ، وان كان هذا التمييز نظريا ، وليس مشخصا . أمّا المرحلة الاولى فهي التي تجري ضمن حدود الجسد ، في حين ان المرحلة الثانية هي التي تتجاوز هذه الحدود . في المرحلة الاولى ، تكون حتميات الفعل جسدية ونفسية ، كالاحساسات والانفعالات من جهة ، وكالنزعات والرغبات والفكر من جهة أخرى ، وما يصحبها من ريادات حركية ، للتحقق في حركات وافعال ارادية في خارج حدود الجسد ، أي في العالم

الخارجي. وهذا يقودنا إلى المرحلة الثانية من الفعل وحتمياته الخارجية المأخوذة من العالم الطبيعي ، والتي تشكل التحقق الواقعي له ، وهو يبدو في اثر باق يدل عليه . ان المرحلة الثانية هي التي تنضاف إلى العالم الخارجي ، وتبقى فيه . أمّا المرحلة الاولى فتختفي بمجرد اكتمال الفعل، وليس من شاهد عليها غير ماتحقق في العالم الخارجي .

وبهذا المعنى ، يكون ماتحقق في العالم الخارجي هو حتمية خالصة خرجت من دائرة الفعل واصبحت جزءا منه . أمّا عملية الخلق المتضمنة بالحرية فهي للمرحلة الاولى ، دون شك . وهذا يعني أمرين : أولاً ، ان الحتمية تغزو الفعل من داخله لأنه لايصبح فعلا من دون حاجاته الجسدية والنفسية ، وهي الحتميات التي يركب متنها للتحقق . وثانيا ، لأن الحتميات تحاصره من خارجه ، وهو يتحقق في بيئة اجتماعية طبيعية ، لها امكاناتها المحددة . ومن هنا كانت ضرورة النظر إلى الفعل في تشخيصه ، والنأي به عن النظرة المجردة .

وبهذا يثبت ان كل حرية تتحقق في فعل ، لاتلبث ان تستحيل جراء تحققها إلى حتمية هي الاخرى ، كثيرا ماتتجمع مع حتميات أخرى ، فتنيخ بثقلها على كاهل صاحبها ، من دون ان يدرى . والحقيقة ان الحرية غالباً ماتربطنا بها بطريق الحتميات التي تخلفها وراءها، فنلتزم بها ، ويكون التزامنا وسيلة إلى اجتراح حتميات أخرى من جنسها ، يتولد بعضها من بعض بالتسلسل ... وفي هذا تكمن مأساتنا نحن بني البشر ، فنحن لسنا محاصرين بالحتميات فقط ، بل اننا نصنعها أيضاً فنحمل عبئها ، ونستحيل معها إلى اوعية من الحتميات تعتقد انها حرة ....

٣/١/٣٠ وفضلا عن ذلك ، هناك حالات تختلط فيها حريتنا بمجاراتنا لفطرتنا الطبيعية ، كأن نأكل حين نجوع ، ونشرب حين نعطش ، الخ .. في مثل هذه الحالة ، اين الحرية ؟ واين الحتمية ؟ ألا تختلطان معا ، بحيث نعجز عن التمييز بينهما ؟ قد يقال : ان اكلي عند

جوعي وشربي عند عطشي ، هما فعـلان حـران ، بدليـل انـني استطيع ارجاءهمـا . والجـواب عـن ذلـك سـؤالنا : إلى متـى ؟ ان عجزنـا عـن الاستمرار في ذلك إلى غير نهاية ، يرينا الحتمية تطل من نـافذة الحريـة . وهذا يثبت تداخلهما وارتباط احداهما بالاخرى . ومن ناحية أخرى ، قد يقال : ان من يود الانتحار بامكانـه ان يمتنـع عـن الطعـام والشـراب حتى يوافيه اجله . وبهـذا يثبـت حريتـه . ونحـن نجيـب : انـه يثبـت في الوقت ذاته حتمية الموت بالامتنـاع عـن الطعـام والشـراب ، لأن حريـة الامتنـاع عـن الطعـام والشـراب مرتبطـة طبيعيـا بحتميـات آليـة تدهـور وظائف الحياة المفضية إلى الموت ، وهي مااردها الشـخص الممتنـع عـن الطعام والشراب . ولكن ما الموت في حقيقته ؟ اليـس سيادة الحتميـة ، فضلا عن الغاء الحياة ؟

ولكننا مع ذلك ، لانجد ان المسألة حلت حلا شافيا . فهـل يعـني ان ماتوصلنا إليه ، اننا نحن بني البشر ، لانختلف في أمر الحرية عن سـائر الكائنات ؟ وإذا كنا نختلـف ، فمـا حقيقـة هـذا الاختـلاف ؟ لنعـد إلى سؤالنا : هل انا حر حين ألبي دافع الجوع ، أو اتناول وجبة مختـارة مـن الطعام ؟ إذا انعمنا النظر قليلاً في الأمر ، وجدنا فيه اشكالا محيرا . فـاذا قلنا : اننا احرار ، كان لابد لنا من ان نردف ذلـك بقولنـا : وإلى متـى يمكننا ان نصبر على الجوع أو على اكلتنا المفضلة؟ قد نؤخر تناول وجبة الطعام زمنا معينا ، ونرجئ اكلتنـا المفضلـة إلى فرصـة مناسبة . ولكننـا لانستطيع تأخير تناول الطعام طويلاً ، ولا اهمال تنـاول اكلتنـا المفضلـة اهمالا تاما . وعندئذ لابـد لنـا مـن ان نعيـد طـرح السـؤال : وفي هـذه الحال اين الحرية ؟ ولكن ، هل يعني هذا اننا محتومون بحتمية لامفر منهـا كما رأينا قبل قليـل ؟ وإذا كـان الأمـر كذلـك ، فكيـف نفسـر تأخـير وجبة الطعام عند الجوع ؟ إلا يعني امكان التأخير اننا احرار ؟ مـن دون شك . ولكن ماحقيقة هذه الحرية ؟ وقد نفينا الحرية المطلقة . هـل هـي حرية في حد الامـور الجزئيـة ؟ نعتقـد اننـا وضعنـا ايدينـا علـى الاجابـة الصحيحة : فهناك حرية ولكنها جزئية ومأخوذة في حبائل الحتميات .

وهكذا يبدو ان أمر الحرية ملتبس ، وان التباسه كان بسبب الخلط بين الحرية المطلقة والحرية الجزئية . وهذا يقودنا إلى الأخذ بالحرية الجزئية ، أي الحرية التي تبقى حرية في حدود معينة ، وتصبح عند تجاوزها حتمية .

٢/٣٠ وهنا نعود إلى التساؤل عن امكان الحرية في صيرورة يتحكم فيها منطق الآلية ، ونجد انه لابد لنا من التمييز بين صيرورة طبيعية وأخرى حية ، وملاحظة ان الحرية ترانق افعال بعض الكائنات الحية دون بعض ، وان بعضها الآخر يتمتع بتلقائية الحركة دون حريتها. ان هذه التلقائية وقف على الكائنات الحية التي لم ترق إلى مستوى الإنسان ، الذي تصبح لديه ريادا ممهدا إلى الارادة المقرونة بالفكر ، مما يدل على بنوة الحرية لهذه التلقائية الحية .

١/٢/٣٠ بيد ان الرياد الذي يصبح حرية تتشبث بحتميتها في الفعل الارادي يعبر عن حيرة في البحث عن الحتمية المقصودة من هذا الفعل ، وهي حيرة لايمكن الخروج منها إلا باختيار بعض الحتميات ونبذ بعضها الآخر . وبذلك يكون الفعل الحر وصلا لخط الحتميات يقوم به الفاعل ، لتجاوز الانفصال الذي احدثته الصيرورة في الوجود العارض للموجودات الجزئية المتولدة عن حركتها . وهذا يبين ان الحرية أمر عارض بالقياس إلى الوجود المشخص والانسان ، وان كان ليس بنسبة واحدة إلى هذا وذاك . فالحرية ليست شيئاً بالنسبة إلى الوجود المشخص ، وان كانت صيرورته تهيء لها بذاتها أولاً ، وبالانسان الذي قذفته إلى الوجود ثانياً . فالوجود المشخص كان جملة غير متناهية من الحتميات قبل مجيء الإنسان ، واصبح فيه مجال للحرية والفعل بمجيئه ، وان كان مجالا ضيقا من ناحية ، ويختنق بالحتميات التي تكتنفه من كل جانب من ناحية أخرى .

ولكننا نلاحظ من جهة أخرى ، ان الكائنات الحية التي دون مستوى الإنسان ، وان كانت تتمتع مثله بالتلقائية ، فهي لاتتمتع مثله

بالفكر ، مما يشير إلى علاقة صميمية بين الفكر والحرية . وهذا يفرض علينا طرح السؤال التالي : هل الحرية شرط التفكير أم التفكير شرط الحرية ؟ لكننا لانكاد نطرحه حتى يتبين لنا ان طرحه كان خاطئا ، إذ ان التفكير يفترض الحرية ، وان الحرية تفترض التفكير . وهذا يبدو بوضوح اكبر ، إذا عرفنا ان الحرية الحقيقية في حرية الفعل ، وان الحرية من دون الفعل سراب التجريد .

والحقيقة ان التفكير فعل ، وهو بما هو كذلك يفترض الحرية ، إذ انه وضع للوضع القائم موضع المراجعة ، بما تفترضه المراجعة من تحليل وتأليف . وكذلك الفعل بما الحرية مقوم له ، يفترض التفكير في اساسه، إذ من دون ذلك يصبح تداعيا ، بكل ماينطوي التداعي عليه من آلية وحتمية . وبهذا نجد ان الحرية في أساس التفكير ، وان التفكير في أساس الحرية ، بما ان الحقيقة المشخصة هي حقيقة الفعل ، لاحقيقة الحرية . ومع ذلك يبدو من الناحية المجردة ان الحرية اعمق في بنية الإنسان من التفكير ، بل انها مايمكننا ان نفترضه خلف كل تفكير ، لأن التفكير حركة متجهة إلى ان تصبح عقلا ،أي رباطا يربط بحتمياته المنطقية ما يراه التفكير صالحا للربط . ولكنها متجهة ههنا إلى حتميات من نوع معين ، هي حتميات العقل ذاته . وهذا يعني ، ان الحرية هي التي تبني منطق الفعل الذي تقدم عليه بخاصة ، وتبني المنطق العام بعامة ، وان يكن بالاعتماد على الصيرورة . ومن هنا لم يكن من الممكن للحرية ان تكون غير منطقية ، مادامت هي التي تبدع المنطق العام والخاص .

٢/٢/٣٠ ولكن الحرية إذ تفعل ذلك ، تعتمد على التلقائية الحيوية انطلاقا من التشخيص الوجودي . ان عالم التشخيص هو عالم الحتمية ، وعالم التجريد عالم الحرية . ولكن عالم الإنسان عالم الفعل : عالم الحرية والحتمية معاً ، لأنه عالم التشخيص وقد نفذ إليه شعاع التجريد ، شعاع الفكر والعقل . ومن هنا كانت الحرية مقترنة دائما بحركة الفكر وثبات العقل ، وكان كل مافي الوجود يرى بوجهي الهوية والتناقض .

أمّا في عالم الواقع ، فالحرية تصبح خلقا متجددا ، لأنهـا بتشـبثها بحتميات الحوادث والأشياء ، تؤثر فيها ، وتقلبها مـن حـال إلى حـال . وهي إذ تفعل ذلك تحول المنطق الصوري إلى منطق تطبيقي يتمشـى مـع الحـوادث والأشـياء الطبيعيـة . وبذلـك تحـول العـالم الطبيعـي إلى عـالم معقـول . وذاكـم هـو عملهـا الإبداعـي الكبـير . ولكنهـا وان فعلـت ذلك،يمكنها ان تفعل نقيضه أيضاً ، فتحول العالم المعقول الذي توصلت إليه ، إلى عالم واقعي جديد ، ولكنه من صنع الإنسان هذه المرة .

والحقيقة اننا حينما نقوم بعمل من الاعمال ، تبدأ حريتنـا ووعينـا معاً من نقطة معينة في الموضوع الذي نعمل به : الوعي للاضاءة والحرية للمبادأة . قد يبدو ان الوعي أو الحرية يبدأ أولاً ، ثـم يتلـوه الآخـر ، إذ ان الحرية لايمكنها ان تعمل مـن دون اضـاءة الطريـق امامهـا ، والوعـي لايمكنه ان يشرق من دون مبادأة تحفـزه إلى ذلـك . ولكـن التفكـير في اسبقية الحريـة أو الوعـي مـن عمـل التجريـد ، وفي التشـخيص لايعمـل احدهما من دون الآخر ، فحيث تكون الحرية يكـون الوعـي ، وحيـث يكون الوعي تكون الحرية ، ومنهما معاً ينبثـق التفكـير وينبثـق العمـل . ولهذا كان الوجدان هو الينبوع المشترك الذي يصدران عنه .

-٣١-

١/٣١ ومن هنا كنت بما انا وجدان حتمية حية قذفتها الصيرورة في حتمن الو جود . ولكنها بما هي حية ، تحمل الوعي والحرية وتستطيع ان ترسم خطا فريدا في خضـم الصـيرورات الجزئيـة المتلاطـم في عبـاب الصيرورة الكبرى : فصيرورتي ليست مستقلة عـن الصـيرورات الجزئيـة الاخرى ، والصيرورات الجزئية الاخرى ليست مستقلة عـن الصـيرورة الكبرى ، لأن جماعها هو الصيرورة الكبرى .

١/١/٣١ والحقيقة انني ابعد ماأكون عن ان اكون حريـة خالصـة كما يذهب إلى ذلك الاحدانيون : فلكي اكون حرا ، لابد لي من ان

اكون موجودا ، ولكي اكون موجودا ، لابد لي من جسد اتحقـق فيـه ، وهـو جملـة مـن الحتميـات الحيويـة والنفسـية . وانـا ماأكـاد اتحقـق فيـه بالميلاد، حتى تكتنفني حتميات الحياة الاجتماعية من كل جـانب ، فـلا التفت ادنى التفاته إلا وأجد انه لامفر لي مـن حتميـة إلا إلى حتميـة ، فـأجدني مـأخوذا في حتميـات الوجـود والصـيرورة والحيـاة والمجتمـع والنفس والجسد ، وحريتي لايمكن ان تتحقق إلا بها ومن خلالها .

وهكذا اكون انا ذاتي مزيجا من الحريـة والحتميـة ، مـن الامكـان والضـرورة مـن الاختيـار والجـبر ، ممـا كـان وممـا هـو في طريقـه إلى ان يكون، الخ ... ولو انني لم اكن كـل ذلـك ، لمـا كـان لي ان اقـوم بـأي فعل، ولكنت محلا للحوادث ، شأني في ذلك شأن الكائنات الجامدة .

ولكن هذا مرتبط بالوعي كما قلنا . وهذا يعني ان الذهن بفكـره وعقله يكون بمكانة جملة الحتميات التي تؤدى إلى ممارسـة الحريـة . غـير ان هذا يصدق على الحرية حينما تكون على اهبة التحول إلى فعل ، ممـا يطرح علينا السؤال عن حقيقة اهبـة التحـول هـذه هـل هـي بحاجـة إلى الحرية أولاً ؟

تلكم هي النواة الاولى للفعل ، وما سبق لنا ان اسميناه ريادا ،وهو في حقيقيته بنية وجداننا الذي هو مزيج من الحرية والحتمية ، والذي هو على استعداد دائم للقيام بالفعل ، الذي هو في جوهره امتداد لـه . ومـع هذا ليست الحرية في الفكر ، وان كان الفكر مرحلة متوسطة لابد منهـا لتحقيق الفعل المنبثق عنها . فنحن نكون احرارا بكل وجداننـا ، والا لم يكن الجسد طيعا للقيام بما نصبو إلى القيام به . اننا في الفعل الحر نشـعر بوحدة وجداننا على نحو يغيب معه التفريق بين فكر وجسد ، فنشعر ان حتمياتنا الحيوية تتشبث بالشيء وتتصـرف بـه ، كمـا لـو كـان امتـدادا طبيعيا لجسدنا . لاشك ان للفكر دورا كبيرا في اضاءة الطريق امامنا إلى الفعل . لكن هذا ليس هو الحرية ، بل تمهيد الطريق امامها . وشتان بين القيام بالفعل وتمهيد الطريق للقيام به .

قد يبدو ان الفعل يكون أكثر حرية ، حينما يكون فكرا في بدايته، أي قبل احتكاكه بالواقع الذي يقيد من حريته ، بفرضه حتميات عليه . ولكن الحرية تظل مرتبطة بحتمية معينة ، وان كانت حتمية الفكر بدلا من اصلها الوجودي الماثل في الواقع . ولهذا كان الفعل نتيجة ارتباط حرية بحتمية دائماً ، وكان الفارق الوحيد بين الامرين ، ان الحتمية الفكرية ألين عريكة من الحتمية الوجودية . لكنها غالباً ماتسبقها ، وتشير اليها وإلى الصعوبة التي تكتنفها . وفي هذه الاشارة ما يكفي لمعالجتها والتغلب عليها . وهذا يبين مدى التعاون بين الوجدان والوجود وكون اولهما منفتحا على ثانيهما وكون الثاني مستعدا لاسلاس قياده للأول .

٢/١/٣١ وهكذا يبدو ، اننا لانستطيع ان نأخذ الفعل مأخذ الاعتبار ، ونحن نصرف نظرنا عن النتيجة التي ينتهي اليها . فهذه النتيجة تصبح بمجرد تحقيقها حتمية تأخذ مجراها في تيار الصيرورة ، ولاتلبث ان تؤثر في ذواتنا أو افعالنا التالية . ان الشجرة قيمتها بثمرها ، ومن دونه لابد من قطعها وتحويلها إلى حطب يلقى إلى النار .

وكذلك التمرينات الرياضية البدنية تستمد قيمتها من الحالة الصحية التي نكتسبها بها . وإذا كانت لاتحسن وضعنا الصحي ، كانت قيمتها سلبية . وكذلك قل بالنسبة إلى الرياضة الذهنية .

ومن هنا كانت البطانة النفسية التي يستند اليها الفعل هي التي تستند اليها نتيجته : فالفعل ونيجته أمر واحد من الناحية النفسية . ولهذا لم يكن من الحصافة في شيء النظر إلى الفعل بصرف النظر عن نتيجته ، ولم يكن من المقبول من الناحية الاخلاقية ، بعد القيام بأحد افعالنا السيئة ، تسويغه بأن سوءه لم يكن مقصودا . فهذا التسويغ يعني ان الفعل ناقص ، وان فاعله يعترف بنقصه . وهو في هذه الحال مسؤول عن نقصه وعن عدم تدبره وتلافيه . ان الشجرة التي تنقطع عن الاثمار ، والتي يفسد ثمرها بمجرد انعقاده ، لشجرتان لاتستحقان غير ان تصبحا وقودا للنار .

بيد ان الأفعال ليست كلها سواء إلا في التجريد ، وذلك ان كـلا منها لابد له من ان يطابق موضوعه ، وما من موضوع إلا وهو جزئي . لهذا كانت كل افعالنـا جزئيـة ومشـخصة وتختلـف فيمـا بينهـا بمـا هـي كذلك : فكل فعل نقوم بـه ، ننطلـق إلى تنفيـذه مـن موقـف مشـخص ونحن نضع نصب اعيننا غاية محددة ، ولابد لنا من ان نصوغه وفقا لهـذا الموقف وهذه الغاية .

لهذا كان هناك اختلاف بين فعل وفعل في تقنية تنفيـذه : فـالفعل وان كان في عمومه حرية وحتميـة ، إلا انـه بمـا هـو جزئـي ومشـخص يختلف في تقنيته التى لا بد لهـا مـن ان تلائـم الموضـوع الـذي يستهدفه الفعـل . وليـس هـذا في مجـال الاختـلاف بـين النظـر والعمـل ، أو بـين السلوك والإبداع فقط ، بل بين مايخص الموصوعـات المختلفـة في المجـال الواحد أيضاً . وإذا اتخذنا لنا مثلا من العمل الصناعي وليكن النجـارة ، كان لابد لنا من ان نلمس الاختلاف بين صنع كرسي وصنع طاولة .

٢/٣١ ومن هنا كان لكل فعل نجوعه ، وكان نجوعه يتلخص في حتميته التي يخلفها وراءه ،والتي هي تجسيد للغاية التي استهدفتها حريتـه نقول هذا لما تردد على اقلام بعض الفلاسفة من القول بفعل خالص . أمّا نحن فنرى انه مامن فعـل خـالص إلا في التجريـد . غـير ان التجريـد ليس حقيقة ، بل صورة لها ، وشتان بين هذه وتلك .

١/٢/٣١ ولهذا كان الفعل الحقيقي مشخصا . وهذا ان دل علـى شيء ، فهو يدل على ارتباطات حتمية ، من دون ان يعني انتفاء الحريـة في مبتدئها ، في الفعل الصادر عن كائن عاقل له حريـة التصـرف ،وهـو أمام هذه الارتباطات . ولكنهـا كمـا هـو واضـح ، مـأخوذة في حبـائل الحتميات مما يجعل تصرفها الـذي يبـدأ بحتميـة ،وينتقـل مـن حتميـة إلى حتمية ، لابد له من ان ينتهي إلى حتمية . لكنـه ينتهـي اليهـا ، بعـد ان يكون بما هو فرد ، قد نفذ مايسعى إليـه مـن غاياتـه القريبـة ، وبعـد ان يكون وضع حجرا اولبنة في بناء العالم الإنساني .

ومن هنا لم يكن هناك فعل من دون نتيجة ينتهي اليها . فهو حقيقة قائمة بذاتها ، من خلال هذه النتيجة الماثلة للعيان . وعبثا نحاول التمييز بينه وبين نتيجته ، بل ان بنا ميلا إلى عد كل ماخطر ببالنا ان نقوم به ، وكل ماهممنا به من دون تنفيذه ، طيفا لاينتمي إلى عالم الواقع . ولهذا كان الايمان بفعل من دون نتيجته ، ايمانا اطبيعيا شبيها بالايمان بالأوهام .

وهكذا يكون لكل فعل مفعوله الخاص ، الذي يتحول به إلى حتمية مثل سائر الحتميات ، بمجرد القيام به . وهو بما هو حتمية تصدر عنه ، يمكنه الالتفات إلى التحقق في مفعول آخر . وهكذا مرة بعد مرة ... بيد ان هذه الحتميات لاتؤثر في تغيير صورة الواقع فقط ، بل في صاحب الفعل أيضاً ، بما تحيطه من نتائج لايمكنه التهرب منها .

ومن هنا لم تكن افعالنا معبرة تماماً عن حريتنا ، بل كانت مرتبطة بالحتميات المتاحة لنا ، في موقفنا في مد الصيرورة . اننا محتومون دائماً بالمكان الذي نكون فيه وهي تصير بنا ، وباللحظة العابرة التي تفرضها علينا بموجوداتها وحوادثها . ولهذا قلنا : ان حريتنا ليست مطلقة ، وهي مقترنة دائماً بالحتميات المتاحة .

٢/٢/٣١ بيد ان الفرد الإنساني لايصبح شخصا بالمعنى الصحيح للكلمة ، إلا باثباته ذاته بأفعاله الحرة ، التي تخرجه من حتمية الانسياق مع الصيرورة وتجعله يتبنى مواقفه بعد تفكير واختيار . وهذا مايميز الإنسان من الكائنات الاخرى ، الحيوانية والنباتية والجامدة . غير ان الإنسان لايصل إلى مثل هذه المرحلة إلا بعد نضجه العضوي والنفسي والاجتماعي ، مما يدل على ان اكتسابه الحرية أمر معقد غاية التعقيد ، ولايبلغه في صورته المثلى إلا نفر قليل من البشر .

ولكن ، إذا كان الفعل هو الحقيقة المشخصة التي نعترف بها للشخص ، فان الحرية تكون امرا مفترضا وراءه . وهي تظل افتراضا ، مالم تتحد بحتميتها ، وتتحول إلى فعل . ومن هنا كان العالم المعقول

كله بمجموعة من الافتراضات لايصح منها إلا ماكان من الممكـن تحقيقـه في الواقع . ولهذا كانت المعقـولات غـير قابلـة للتحقيـق كلهـا ، وكـان منها مايمكن تحقيقه في ظرف دون ظرف ، وفي زمان دون زمان . وهذا يدعونا إلى التفريق بحسب الظرف والزمان ، وبحسب المعقول باطلاق .

وعلى هذا النحو ، يبدو ان الصعوبة الـتي يعـاني منهـا كـل منـا ، هي في كونه يقوم بفعل محدد بزمان ومكان معينين ، وانه لايسـتطيع ان يتصرف بشؤونه بفعل واحـد مستمر لاينقطـع . ان هـذا الوضـع يجعـل حياته سلسلة من الأفعال ، التي مهما تعلق بعضها برقاب بعـض ، تظـل منفصلة فيما بينها ، وكل منها لابد له من ان يصل إلى نهايته .

وهذا يثير امامنا مسألة البداية ومـا يرتبـط بهـا مـن التغلـب علـى عطالتنا الذاتية ، والانتقال منها إلى الفعل الذي يتطلبه الموقـف . فهنـاك حتمية ، بل حتميات متعددة ومتنوعة ، لابد لنا من التغلب عليها بـأحد افعالنا أو بسلسلة منها . وهكذا تمضي بنا الحياة ونحن نخرج مـن حتميـة إلى حتمية ، بحرية لابد لها من ان تتحول إلى فعل . وممـا تجـدر الاشـارة إليه بهذا الصـدد ، وجـود الآخريـن وافعـالهم المختلفـة المقـاصد ، إذ ان حريات الآخرين تصبح حتميات معارضة أو مساندة لحريتي . وحتى لو اتت إلى مساندتي ، فلا بد لي من ان احسب حسابها في هذه المساندة، أي ان اتشبث بها بما هي حتمية تعرض لحريتي .

وهذا يعني ، ان شعوري بحريـتي وانـا اقـوم بـالفعل ، سـرعان مـا يتبدد بمجرد قيامي به ، لأن نتيجته سرعان مـاتتحول إلى حتميـة تخضـع لصيرورة العالم الخارجي ، بحيث لااسـتطيع السـيطرة عليهـا ، إلا بفعـل جديد لايمكن إلا ان يلقى المصير ذاته .

*

الفصل الثالث

وحدة النظر والعمل

- ٣٢ -

١/٣٢ تكلمنا في الفصل السابق على الفعل الحر . وقد عنينا به النظر والعمل معاً ، مما يثير التساؤل عن مشروعية ما فعلناه . وهنا نقول : إن النظر والعمل يشتركان بكونهما فعلاً ، لأنهما يصدران عن مصدر واحد هو الوجدان ، ولأنهما يحملان بنية واحدة : الحرية والحتمية ، ولأنهما يتضمن أحدهما الآخر . هذه الصفة الأخيرة هي التي نريد أن نتصدى لها هنا ، لنعبر عن وحدتهما في التشخيص .

١/١/٣٢ ولكي نتبين ذلك ، لنعد إلى تحليل االفعل . رأينا أن الحرية تتحول إلى فعل بتشبثها بحتمية من الحتميات ، سواء أكانت فكرية أم عملية . غير أن الحتميتين غالباً ما تترافقان ، فهما لا تختلفان حقاً إلا في غايتهما . ومن هنا كان الترجح بين النظر والعمل في كل فعل نقوم به ، ما عدا النهاية التي يتحقق بها ، والتي قد تكون نظرية أو عملية . فحتى في تأملنا الفكري الخالص ، نجدنا نقوم بمراوحة عملية ، حينما نقطع سلاسل تأملاتنا ، ونلتفت إلى الواقع ، لنتحقق من مدى تطابقها مع ما يجري فيه .

بيد أننا إذا كنا لا نستطيع أن نحلل الفعل بما هو فعل في أثناء قيامنا به ، فهو ليس عصياً على التحليل قبل قيامنا به وبعده ، إذ إنه بما

هو عملية تأليف تنتج عن تشبث حريتنا بحتمية نختارها من بين عدد من الحتميات ، مؤهل لتحليل حتمياته قبل التشبث بها ، وبعد القيام به . فهذه الحتميات هي المعطيات التي يمكننا وضعها تحت نظر التحليل ، والحكم عليها قبل التحكم بها وبعده . وهذا يصدق على كل فعل ، سواء كان نظرياً أو عملياً ، سلوكياً أو فنياً .

أمّا الفعل النظري فهو حرية الفكر وهي تتشبث بحتمياتها النظرية وفق آلية معينة ، قد تكون منطق العقل ، أو منطق العواطف ، أو منطق الواقع ، فتستبقي ما ترى التشبث به ، وتستبعد ما ترى استبعاده ، لكي تؤلف مما استبقته الحكم الذي تنتهي إليه ، سواء أخطأت أو أصابت . ولكنها إذ تفعل ذلك ، تفعله بفعل نظري آخر لا يمكن تحليله بما هو فعل ، وإنما بما هو حتمية أو جملة من الحتميات ، لا بد لها هي الأخرى من فعل ثالث يحللها . وهكذا ...

وأما الفعل العملي فيمكن تحليله كما حللنا الفعل النظري . ولكن الفعل الذي يحلله لا بد له من أن يكون نظرياً . وليس من المستبعد حينئذ ، أن نكتشف خلله أو خطأه ونحن نقوم به . وفي هذه الحال ، يكون الفعل النظري المرافق له هو هذا الكاشف ، ويكون في الوقت ذاته ، موجهاً للفعل العملي الذي يسعى إلى إصلاحه . وما قلناه عن الفعل العملي عموماً ، يمكن أن نقول مثله عن الفعل الفني أو التقني خصوصاً . غير أن ناتج الفعل يكون ههنا إبداعياً ، أي ينطوي على جديد . ولا بد لهذا الجديد من أن يأتي من عملية التأليف ، لا من عنصر جديد تسرب إلى الناتج من دون علمنا ، وإلا لكان الأمر يتعلق بحادث لا بفعل . غير أن الحادث في تسربه اتفاقاً إلى الفعل المبدع ، قد يحسب حسابه في حال وعيه ، في فعل آخر ، فيكون وسيلة إبداع ، بعد أن علمتنا الصيرورة إياه . وهذاما حدانا إلى القول ان إبداعاتنا استمرار لإبداع الصيرورة ، وانها معلمتنا الأولى .

٢/١/٣٢ولكن لنر كيف يتضمن النظر العمل ، وكيف يتضمن العمل النظر . إذا تأملنا حقيقة المعرفة ، وجدناها تسعى إلى الماهيات

بتجريدها من الموجودات وهي ماهيات يقف عندها التجريد وينتهي . ولهذا فهي حتميات يتشبث بها الفعل النظري ، ويتخذها مطية له في إنجاز مقصده العملي . وهذا يعني ، أن الماهيات هي الحتميات التي تصل في الوجدان بين النظر والعمل ، بين الفكر والإرادة بين عالمنا الداخلي والعالم الخارجي . ولكن هذا ما كان له أن يحدث لولا الجسد الذي هو أداة الحس وأداة العمل ، ولو لم يكن الحس تجريداً أول ، يصبح تجريداً أعلى بتناول الفكر له . هذا التجريد الأخير هو الذي تستند الإرادة إليه حين قيامها بسلوكها الحر ، وهو يبين حاجة السلوك العملي إلى الفكر. وإذا كانت هذه الحاجة تعني شيئاً فهي تعني أن الحرية بحاجة إلى الحتمية، لتتحقق فعلاً : فالفكر يقدم للإرادة حتميات عقلية سرعان ما يحولها إلى حتميات أَدَوِيَّة ، تساعده على تحقيقها عملاً في الواقع .

وهكذا يبدو أن الوجدان يحقق في مجالي النظر والعمل بعض الأفعال ، ويربط بينها حتمية بحتمية ، وأن حريته تكون مقترنة دائماً بالصيرورة ، التي يتوجه إلى فهمها نظراً ، والتأثير فيها عملاً ، والإفادة منها لصالحه في تحقيق قصده .

٢/٣٢ وهكذا يبدو أن الفعل الإرادي يعبر عن وحدة النظر والعمل . إنه قصد تبن بعد تفكير وتصميم ، وقد اتخذ طريقه إلى التحقق في العالم الخارجي إيجاباً أو سلباً . ان التفكير فيه يمثل عنصر النظر ، والتنفيذ يمثل عنصر العمل ، والعنصران متعاونان ومتكاملان ، وهما في تعاونهما وتكاملهما يعبران عن وحدة الوجدان .

١/٢/٣٢ ومن هنا لم يكن الوجدان حرية خالصة ، بل حرية وحتمية معاً ، خلافاً للشيء الذي هو حتمية فقط . لهذا رأينا الوجدان دون الشيء مشاركاً فاعلاً في الصيرورة التي هي سلسلة من الحتميات يتلو بعضها بعضا ، انه يدركها حتميات فكرية نظراً ، ويلمح بينها فجوات يمكنه أن يتسلل منها عملاً ، معانقاً بحريته الحتمية المختارة، ومحولاً إياها إلى فعل توجهه الإرادة تحقيقاً .

وهذا يفسر لنا لماذا كان الوجدان عالم الحرية بامتياز ، سواء أكانت حرية النظر أم حرية العمل . لكن هذا لا يعني ، ان الحرية يمكن أن تكون من دون الحتمية فالحرية هي ذات التوجيه حين تتشبث بالحتمية . وهذا يفسر لماذا كان تشبث الحرية مقروناً دائماً بالتفكير الذي تستنير به الإرادة .

بيد أن الفعل ، وإن كان يجد أصله في الصيرورة التي صدرنا عنها، غير أنه يكون في عالمنا الداخلي بمعزل عن العالم الخارجي وصيرورته . وهذا يهبنا الحرية لقطع صلتنا بحتمياته ، واختيار الحتمية المرشحة للتحول إلى فعل . وهكذا يبدو أن صلتنا بالصيرورة لا تنقطع . ولكنها بما هي أصل التعدد ، تتيح لنا إمكان الاختيار بين حتمية وحتمية ، للقيام بالفعل الذي صممنا على القيام به . والحقيقة أن التعدد الذي تحدثه الصيرورة في العالم الخارجي ، ينعكس تعدداً مماثلاً في وجداننا ، ويتيح لنا التفكير والاختيار . وهنا يستعين الفعل بالصيرورة فيحاكيها في تحليلها الموجودات وتأليفها بين عناصرها ، فيختار من العناصر التي انتهى اليها التحليل ، ويؤلف بينها على نحو من الأنحاء ، بعد أن يكون قد نبذ منها ما نبذ . وبهذا تندمج حريته في الحتميات النفسية والجسدية ، متجهة في مد الصيرورة إلى الحتميات الطبيعية والاجتماعية التي يتحقق بها ، مخلفاً وراءه أثراً من الآثار .

٢/٢/٣٢ ومن هنا كان الفعل الإرادي مسبوقاً بشيئين : التلقائية والتفكير ، فمنهما يتكون . إنه تغيير مؤقت لاتجاه سير التلقائية المسايرة للصيرورة ، والتراجع إلى النقطة التي تراها الإرادة مناسبة لبدء التفكير منها ، ثم العودة إلى مجاراة الصيرورة في الاتجاه الذي قررت تحقيق فعلها من خلاله . ولهذا كان في عودة الإرادة إلى النقطة التي يبدأ منها التفكير ، تجميع للذات وإطلاق لها أمّا في اتجاه التنفيذ ، أو كبح لها عنه .

وهذا يعني ، أننا نقوم بالفعل الإرادي ، سواء أنفذنا الفكرة التي راودتنا أم أحجمنا عن التنفيذ . فالتفكير لا ينفصل عن الإرادة

تشخيصاً، وإن كنا نميل إلى الفصل بينهما تجريداً ، ويمكننا أن نعد الفعل الإرادي قد بدأ منذ أول خاطرة يخطر بها على ذهننا ، حتى لو تراجعنا عنه تقريراً وتنفيذاً : ففي حال تراجعنا عنه ، يكون فعلاً نكصت الإرادة عن تنفيذه ، فالنكوص فعل مثل التنفيذ ، وان يكن بإشارة سالبة . وهذا يعني ، أن جوهر الفعل الإرادي في تقرير تنفيذه أو التراجع عن تنفيذه ، وان جوهر تقريره هو تحديد الحتمية التي ستتشبث بها حريتي أو لا تتشبث .

- ٣٣ -

١/٣٣ إذا كان الفعل الإرادي يعبر تعبيراً كاملاً عن وحدة النظر والعمل ، فهو لم يكن محل إجماع من الفلاسفة ، الذين كان أغلبهم أميل إلى تقديم الفكر عليه بهذا الصدد . ولكن اختلافهم كان من وجهو نظر مجردة ، خلافاً للنظرة المشخصة التي نأخذ بها في هذه المسألة خصوصاً ، وفي سائر المسائل الفلسفية عموماً .

١/١/٣٣ فمن الناحية المشخصة ، اننا لا نفكر أو نريد إلا أمام عقبة من العقبات التي تواجهنا في عالمنا الذي نعيش فيه . ومن هنا لم يكن من الحق في شي أن نكتفي بالفكر بداية في البحث عن اليقين ، كما فعل ديكارت ، وكان الأصوب أن نبدأ بالفعل الإرادي ، كما فعل مين دو بيران ، لأننا سنجد عندئذ ذاتنا مأخوذة في شراك العالم ، بأفعالنا وحتمياته التي لا نستطيع أن نضرب صفحاً عنها بوجه من الوجوه .

والحقيقة أن مين دو بيران ، خلافاً لديكارت ، لم يثبت بالـ "انا أريد" ذاته فقط ، بل أثبت معها العالم أيضاً ، بما فيه من مقاومة له . ولولا ذلك لما شعر بالجهد ، الذي كان يشعره بذاته . ولهذا فنحن أميل إلى موقفه منا إلى موقف ديكارت : انه موقف وجودي واقعي ، على

خلاف موقف ديكارت الفكري المثلاني . وهذا الفارق بينهما يرجع إلى أن أحدهما خيل إليه أنه يستطيع أن يتفلسف من دون جسده ، وأن الثاني لم يشأ أن يتخلى عن جسده ، بل جعله مطية لتفلسفه : فقد طلب ديكارت وحدة الفكر مكتفياً بها ، على حين طلب مين دو بيران وحدة الذات والجسد . ولهذا كان مذهب أولهما قائماً على وحدة الفكر المجرد ، وكان مذهب ثانيهما قائماً على الفعل ومقاومة العالم له، أي على الحرية والحتمية من وجهة نظرنا .

وإذا كان لنا أن نوازن بينهما ، كان لا بد لنا من أن نقول عن أولهما : انه يقيم في عالم من الأفكار المجردة ، وعن ثانيهما : انه يقيم في عالم وجودي مشخص . ولهذا كان الأول يتحرك بسهولة ، منتقلاً من فكرة إلى فكرة ، على مركب من المنطق النظري ، وكان الثاني يتحرك بصعوبة ، متشبثاً بالحتمية إثر الحتمية ، متقدماً على رجليه ، ومستخدماً عضلاته الضعيفة ، لإبعاد العوائق من طريقه الضيق ، انهما عالمان مختلفان كل الاختلاف : عالم التجريد وعالم التشخيص ، عالم المثال وعالم الواقع ، ويكفي هذا اختلافاً .

ولكن عالم الواقع عالم الوجود المشخص ، وهو عالم لا تنفع فيه الأفكار وحدها ، بل تلك الداخلة في نسيج الإرادة ، أي النظر المتوحد مع العمل ، من أجل ركوب متن الصيرورة ، والاتصال بالموجودات والحوادث والأفعال ، فهماً وتعاملا .

٢/١/٣٣ بيد أن وحدة النظر والعمل ترتبط بوحدة الوجدان ذاتاً وجسداً . فلولا الجسد لما كانت معرفة ولا كان عمل . فمما لا شك فيه ، أنه لولا الذات لما كان هناك تجريد لا بد منه للمعرفة التي تنتهي فتتكون من جملة من الأفكار والعلاقات التي تربط بينها ، كما لا بد منه للعمل الذي يستنير بها . ولكن هذا لا يجيز لنا أن نتصور ، ان الذات وحدها يمكنها أن تتفرد بأي منهما ، كما يذهب إلى ذلك الرأي الشائع . وهذا يدفعنا إلى بيان دور الجسد في وحدتهما .

والحقيقة أننا إذا نحينا دور الجسد عن المعرفة ، خلقنا كل الصعوبات النظرية في إمكانها ؛ انها تصبح حينئذ ، معرفة ظاهرة أو فكرة ، كما رأى الظهرانيون أو المثلانيون ، أو تفتح الأبواب على أوسعها أمام الشك والنسبية ، كما فعل الريبانيون والنسبانيون . غير أننا نرى خلافاً لهؤلاء وأولئك ، إننا بالجسد نترسخ وجوداً بين الموجودات ، وبالوعي المتوحد مع الوجود المشخص ، نشاركها الصيرورة وما تحمله من معطيات عنها ، فلا تبقى معرفتنا معرفة ظاهرة أو فكرة ، ولا تترنح أمام هجمات الشك والنسبية ، بل تصبح معرفة وجودية مشخصة ، آلتها الوجدان كاملاً ، إذا كانت مباشرة ، ومعرفة أساسها الوجود المشخص ، إذا كانت غير مباشرة ، أعني كلية مجردة . وهذا يمكننا من أن نعمل ونؤثر بها في الموجودات المختلفة ، بتوسط الصيرورة ذاتها .

وهذا يعني ، أننا ونحن نعي موضوعاً من الموضوعات ، ونتوصل إلى معرفته ، لا نفعل ذلك من دون جسدنا ، وإنما به ، فهو الذي يحدد لنا المسافةالتي تفصلنا عنه ، والجهد الذي علينا أن نقوم به لبلوغه ، فالوعي الذي نعيه به لا يمكن أن يظل بمعزل عن الجسد في المعرفة المباشرة ، ولا يمكن الإغضاء عنه في المعرفة غير المباشرة ، إذ إن الجسد هو الحد الفاصل بيننا وبين الموجودات من ناحية ، والمسكن الحقيقي الذي نقيم فيه في الوجود المشخص من ناحية أخرى . هذا إذا كان لنا أن نفصل بيننا وبين جسدنا ، كما تملي علينا لغة التجريد .

غير أن لغة التجريد ، لغة الكليات والعموميات ، ليست هي اللغة المباشرة التي نفهم بها الوجود وموجوداته ، بل هي مبطنة بلغة أخرى وسيطة ، يخاطبنا بها الوجود وموجوداته مباشرة ، ومدى الاعتماد عليها هو الذي يعطي الفكر المجرد مصداقيته . ولهذا كنا نستطيع التفكير في الوجود ، وإحلال الفكر محل الوجد الذي يقوم الوجدان به في قبضه على الوجود : فالوجد فكر وعمل ، وبه كان

تناوبهما وتعاونهما في المواقف الإنسانية المختلفة ، يكون العلم النظري، والسلوك الأخلاقي الموجه ، والإبداع الفني ، والاستحداث التقني .

وهذا ينتهي إلى أن حياة الفكر ليست خالصة تماماً ، فهي في أنقى صورها تفترض العمل مضمراً وراءها . قد تكون أنقى ما يكون النقاء في بداية الوعي ، وقبل أن يتحول الوعي إلى تفكير ، إذ أن بداية التفكير تتضمن دائماً هدفاً يسعى إليه ، وهو عملي دائماً ، مهما كان النظر فيه غالباً .

٣/١/٣٣ وهكذا نجد أن الفعل في تشخيصه البدىء ، نظر وعمل معاً . ولكن النظر فيه يكون مجرد وعي يضيء ساحة العمل ، على حين يكون العمل ما زال تلمساً . فما يكاد يتضح مجال الرؤية أمام العمل ، حتى يكون الوعي قد تحول إلى فكرة ، ويكون التلمس قد تحول إلى خطة عملية واضحة الخطوات ، بيد أن هذه المرحلة الأخيرة لا نصل إليها إلا في حالات غير عادية ، غالباً ما تكون نتيجة الدرس والتصور المسبق لهدف محدد. والحقيقة أن الذات تدرك في الفعل علاقة ما هو بالقوة بما هو بالفعل ، وعلاقة الوسيلة بالغاية . وهذا يقودها إلى رؤية كيفية تكون المعرفة من جهة، والى رؤية كيفية استخدام الوسيلة الملائمة في تحقيق الغاية المرجوة من جهة أخرى . وهذا لا يلبث أن يتحول في الذهن والتجربة ، إلى علاقة مشخصة تربط النظر بالعمل ، وتجعل من أحدهما وجهاً للآخر .

ومن جهة أخرى ، يتبدى الجانب العملي في التفكير النظري في محاولة انتزاع الذات من الجسد ، بغية انصرافها هي ذاتها الى التأمل : فلولا هذه التهيئة العملية ، لما كان بالمستطاع الانتقال إلى التأمل . وفضلاً عن ذلك ، هناك دائماً جهد المحافظة على الوضع بشكل أو بآخر . غير أن هذا يظل هامشياً ، ولا يمس صميم المسألة ، إذ إن ما يمسه فعلاً ، هو أن المرء مهما حاول ، يظل يمزج النظر بالعمل ، وإن كان ذلك ضمنياً : فما دام الهدف عملياً ، فإنه يمتنع على النظر أن يظل بمعزل عن العمل . وهذا ما نلاحظه بوضوح في مسائل حياتنا

العملية من جهة ، وفي مسائل المعرفة في العلوم الاستقرائية من جهة أخرى .

غير أن النظر والعمل وهما يلتقيان عند أمر معين ، لا يلبثان أن يفترقا عنده أيضاً . هذا الأمر هو الماهية : فارتباط الفعل بالماهية ، سواء أكان نظراً أم عملاً ، وامتتاحه منها توجهه ومقوماته ، هما دليل على توحدهما في الوجدان ، وعلى أن الفصل بينهما في التجريد ضروري لوضوح التصور من ناحية ، وأحكام التنفيذ من ناحية أخرى . وهنا نلاحظ أن الفعل امّا أن يكون نظرياً أو عملياً ، وانه حينما يكون نظرياً لا ينطوي على أي أشكال ، وأن الأشكال إنما يكون حينما يكون عملياً . وفي هذه الحال لا بد من التوقف لتبديده . ونحن نرى أن العمل يكون عشوائياً ، إذا هو لم يستهدِ بالماهية ، التي تفسح أمامه السبيل إلى التقويم الذي ينير له مراحل العمل ، والذي من دونه يصبح رد فعل آلياً، لا تزوده الماهية بأي بصيص نور . ولا شك أن هناك فارقاً كبيراً بين العمل ورد الفعل .

٢/٣٣ ومن هذا يبدو لنا ، أنه لولا وحدة النظر والعمل لما أمكن قيام العلم ولا الأخلاق ولا الفنون . فوحدة النظر والعمل هي التي تمسك بعلاقة الذات والموضوع ، تارة بتغليب النظر ، وأخرى بتغليب العمل ، في هذه المجالات الثلاثة . وهذا كما رأينا مرتبط بالوجود وصيرورته ، من خلال الوجدان ذاتاً وجسداً .

١/٢/٣٣ والحقيقة أن بين جسدي كما أحده متحققاً في مد الصيرورة بالنعل ، وذاتي كما أتصورها وراء الفعل ، لصلة حميمة تربط بين الذاتية والموضوعية : إذ بالفعل أدرك ما يجري في عالمي الداخلي ، وبالجسد أقيم صلة بيني وبين الموضوعات وبالربط بين االفعل والجسد ، ارسم همزة الوصل بين العالمين الداخلي والخارجي ، ثم يأتي ويعزز ذلك، انني بما أنا موجود ، أشارك الموجودات الجزئية الأخرى في الانتماء إلى أصل وجودي كلي واحد .

انه ما يكاد يبدو موضوع من الموضوعات طافياً على صفحة الصيرورة ، حتى يبدأ التفكير حوله وحول صيرورته ، وعلاقتهما بالصيرورة الكبرى ، وكيفية نسجهما العلاقات المختلفة مع الصيرورات الجزئية الأخرى . فالوعي بداية تفكير ضمن دائرة محددة أولاً ، ولكنها لا تلبث أن تتسع باستمرار ، وفقاً لحركة التفكير وتنقلاته . لهذا قلنا : إن الذات المفكرة تضع ذاتها ، حينما تضع العالم أو شيئاً من أشيائه ، سواء كانت مأخوذة في مد صيرورته ، أو ممتطية إياها ، تنفذ أفعالها بتوجهها إلى أحد تياراتها . في الحالة الأولى تكون محتومة بها ، وفي الحالة الثانية تكون حرة تفيد من حتميتها . بيد أن خط الاتصال بين الأفعال المتحققة ، ليس وقفاً على الصيرورة وحدها ، بل لا بد للتفكير والإرادة من أن يسهما فيه إلى جانبها ، وإن كانا في كثير من الأحيان ، يخرجان من امتطاء صيرورة جزئية إلى صيرورة جزئية أخرى . ومع ذلك ، انه ليس من المستبعد في أحيان أخرى ، أن نقوم بفعلنا الأول ، ثم نترك لحوادث الصيرورة أن تقودنا بآليتها ومفاجآتها ، كما يحدث في أمورنا العادية .

غير أن الاعتقاد الشائع يذهب إلى أننا حينما ندرك شيئاً من الأشياء ، ننصرف إليه بكل وعينا ، ونذهل عن إدراك لعالم وعن إدراك أنفسنا . ولكن الحقيقة هي غير هذا : فنحن ندرك الشيء ، وندرك أنفسنا وهي تدركه . وندرك أن هذا وذاك يحدثان مع إدراكنا العالم االذي يتساكن فيه الموضوع المدرك مع الذات المدركة . ولكن ، لماذا ذهب الرأي الشائع هذا المذهب ؟ لاشك أن لهذا سبباً. ونعتقد أنه الانصراف الكلي إلى الشيءموضوعا الإدرك، فهو انصراف يميل بنا إلى الاعتقاد بأن الموضوع استقطب كل انتباهنا . وهذا صحيح ضمن حد من الحدود ، وليس صحيحاً باطلاق ، إذ ان هناك هامشا إدراكياً يحيلني أنا والموضوع المدرك إلى العالم ، مع إشارة تتجه راجعة من الموضوع المدرك إلى الذات المدركة ، وتلفها في جو الإدراك .

٢/٢/٣٣ والحقيقة أننا بالفعل وحده نثبت لأنفسنا واقعية العالم وما فيه : فالوعي الذي ينتهي إلى المعرفة هو صدى للوجد الذي يصل الوجدان بالوجود ، ويجعل علاقتهما بعيدة عن أن يتناولها الشك بما هي كذلك . ولكن بمجرد العودة إلى التشخيص الذي يربطها به ، من شأنه أن يردنا إلى اليقين الوجداني بالوجود . ومن هنا كانت علاقتنا بالوجود ومعرفته وطيدة ، لا يصيبها الوهن إلا في حالتين فقط : المرور بإحدى الحالات الشاذة أو التجريد . ومن هنا لم تكن علاقتنا بالوجود محل إشكال حقيقي . فليست الحالات الشاذة هي معيار التقويم والحكم ، بل الحالة السوية . وفي هذه الحال ، تصبح المهمة المنوطة بنا ، هي كيف نعلل الحالات الشاذة بالقياس إلى الحالات السوية .

إنني كثيراً ما أنحو باللائمة على نفسي ، لأمر أعتقد أنني أخطأت فيه ، وهو أمر لا مناص من الخطأ فيه ، مهما اتخذت من تدابير احتياطية، نظراً لسعة الكون ، وتعقد حوادثه والعلاقات التي تربط بينها، وكثرة الفاعلين فيه ، واختلاف اتجاهاتهم . ولكنني حينما أتأمل الموقف وما أقدمت عليه ، وما كان بإمكاني الإقدام عليه ، أتبين أن كل إجراء كان بإمكاني أن أتبناه ، كان لا بد من أن يؤخذ عليه ، ما أخذ على الإجراء الذي اتخذته . أن نصيبنا الخطأ مهما ادعينا أننا نفذنا إلى أسرار هذا العالم ، وأحطنا علماً بمجهولاته ! ...

- ٣٤ -

١/٣٤ قد يبدو أنني لا أكون موجوداً ، إلا في اللحظة التي أفعل فيها ، وأن حياتي مجموعة من النقاط المتتابعة ، وأن الصيرورة التي أمتطيها ، من شأنها أن تحقق تياراً يصل بين هذه الأفعال أو النقاط ، على نحو ينفخ فيها الحياة ، فيجعلها هي الحياة .

١/١/٣٤ والحقيقة أن كل انفصال بيني وبين الموجودات هو انفصال نسبي يمكنني أن أحوّله إلى اتصال على مستوى النظر أو

العمل. ومن هنا كان الانفصال القائم بيننا ، قائماً علـى قـاع الوجـود، وفي غمرة صيرورته ، وهما بما هما كذلـك ، وسيلة رفـع الانفصـال ، وتوفـير الاتصـال ، مما مـن شـأنه أن يجعلهمـا يتناوبـان علـيّ وعلـى الموجودات الجزئية ، كلما أردت ذلك ، وكلما كانت حركة الصيرورة تتيح ذلك .

وهـذا يعـني ، ان الفعـل والصـيرورة همـا المفتاحـان المسـتخدمان لوصل علاقاتي بالموجودات الجزئية أو فصلها . لهـذا كـانت العـودة إلى الصيرورة هي التي تعطينا فرصة معرفة إمكاناتهـا ، فتمكّننـا مـن اختيـار بعضها الذي يحقق أغراضنا .

ومن هنـا كـانت الصـيرورة في أصـل كـل فعـل ، نظـراً كـان أو عملاً: إنها هي التي تحول السرمدية إلى زمان ، فتحول بذلـك الإمكـان إلى فعـل يتحقـق مـن خلالـه ، ويخلّف وراءه أفعولتـه الـتي لا تلبـث أن تستحيل إلى حتمية ، شأنها شأن الموجودات الجزئية تتقاذفها الصـيرورة في خضمها العارم . فمن دون الصـيرورة ، لا يسـتطيع أحدنـا أن يقـوم بأي فعل ، إذ يغيض عندئذ معين الإمكان ، ويصبـح كـل شـيء يخضـع لكل شيء . وتسود الحتمية في كل مكان .

والحقيقـة أنـني حينمـا أقـوم بفعـل مـن الأفعـال ، يكـون الوجـود المشخص بجنداً نفسه لخدمتي ، ابتداء من النقطة التي أقف فيها ، وابتـداء من اللحظة التي أشرع بتنفيذه فيها . ولهذا تكون كل إمكاناته معروضـة على حريتي ، لتتشبث بهـا ، مـن أجـل الفعـل . ولكـن مـدى معرفـتي وتجربتي يتدخل في الأمر . فما أكثر الإمكانات المعروضة أمامي ، والـتي لا أستطيع الإفادة منها ، لجهلي وقلة خبرتي !

٢/١/٣٤ ومن هنا كان تطوري وتطور ما يحيط بـي مما يقـع في متناه [١]، سلطتي ، وما قلته عن نفسي يصح على غيري وعلى الجماعـات البشرية كلها . وهنا تتداخل نتائج فعلي بنتائج أفعال الآخريـن ، أفـراداً وجماعـات . وهـي مرحلـة مشـروطة بمـا قبلهـا ، بالقيـاس إليّ وإلى

الجماعات البشرية بيد أن الصيرورة هناك ، تسهل عليّ فعلي وعلى الآخرين أفعالهم . ولا يقتصر أمرها على ذلك ، بل تجعل أمر التلاقي بينها ، وتمازجها على أشكال مختلفة ، ممكنين . فإذا بنا نتبادل فيما بيننا المعارف والخبرات . وفي هذا يبدو غنى الوجود غير المحدود الذي توزعه صيرورته على الأفراد والجماعات في كل مكان وزمان : إنه هذا الفيض الذي لا ينفد ، والذي يتجدد باستمرار ، فيغذي إيماننا ، ويستحث أفعالنا على الصدور عنا ، والتحقق في الواقع .

ولكن ، إذا كان الفعل ، سواء في ذلك المعرفي والأخلاقي والفني، يستمد مقوماته من الصيرورة ، كان لا بد لكل فعل من أن يتطابق معها على نحوه الخاص : فالمعرفة الصحيحة هي المعبرة عن هذه الصيرورة ، أو أحد تياراتها الجزئية ، أو صورة من صورها المجردة ، الخ ... والسلوك الأخلاقي هو المساير في انسجامه لهذه الصيرورة ، أو أحد تياراتها ، أو إحدى صورها ، الخ ... والعمل الفني هو المساير في تعبيره لتعبير الصيرورة عن ذاتها ، أو أحد تياراتها ، أو إحدى صورها ، الخ ... وفي ذلك كله يقوم التقويم بدور كبير : ففي لقاء الفعل الإنساني بالوجود من خلال صيرورته ، يتقاطع الزمان والسرمدية ، فيلتقي الجزئي بالكلي ، وتتدخل الذات ، فتحدث التقويمات المختلفة ، من حقيقة وخير وجمال . إنه موقف الإنسان في وسط الوجود ، وهو موقف تقويمي على أحد الأنحاء الثلاثة . وهذا يوضح كيف تنحصر العلاقة التقويمية في رؤية الجزء في نطاق الكل ، سواء أكانت من خلال الحقيقة أم الخير أم الجمال .

٢/٣٤ بيد أن علاقة الفعل بالصيرورة هي علاقته بالوجود في الوقت ذاته . ومن هنا كان لا بد لنا من الفحص عن علاقة كل من النظر والعمل بالوجود . لكن أغلب تساؤلات الفلاسفة انصبت على علاقة المعرفة بالوجود ، مثل : هل ما نعرفه هو الوجود أم أنه يتحول في أذهاننا إلى شيء آخر ؟

١/٢/٣٤ نظراً لاختلاف الفلاسفة في إجابتهم عن هذا السؤال ، لا بد لنا نحن أنفسنا من إعادة طرحه ، ومحاولة الإجابة عنه ، بالتمهيد

بالحديث عن حقيقة من يعرف . أمّا من يعرف فهو الذهن ، وهو الجانب العارف من الذات . غير أن الذات ليست ذهناً فقط ، بل هي ضمير وبديع أيضاً ، وهي لا تنفصل عن الجسد في تشخيصها الوجودي، الذي هو الوجدان . بيد أن الوجدان ليس في فراغ ، بل في الوجود المشخص الذي صدر عنه ، ويستمد منه مقومات وجوده . ومن هنا كانت صلته به مباشرة ، فهو ابنه المستقل عنه ، من دون أن يكون استقلاله استغناء . لهذا فالوجود يحتضنه ، وهو يعبر عنه تعبيراً سرعان ما يتخذ صورة العمل سواء أكان سلوكاً أم إبداعاً .

وهذا يعني ، أن الوجدان ، بما هو ذهن وضمير وبديع ، متصل منذ البداية بالوجود المشخص ، وليس من هوة تفصل بينهما لا في النظر ولا في العمل ولا في الإبداع : فالوجدان في الوجود المشخص ، كان فيه ، وسيظل فيه . ومن هنا كان الوجود المشخص هو الجسر الذي يهيء الاتصال بين الوجدان والموجودات الجزئية في المعرفة والسلوك والإبداع ، وكان في الحالات الثلاث حرية محتومة وحتمية حرة .

أمّا من حيث هو ذهن فهو حرية محتومة بالوجود المشخص وموجوداته ، محتوم بخصائص موجوداته التي يكوّن معرفته عنها ، وبالعلاقات التي تقوم بينها في الشيء الواحد ، والنوع الواحد ، الخ ... ولكنه حر في تكوين ماهياتها ، باستبعاد بعض صفاتها واستبقاء بعضها الآخر . ولهذا فهو في عمله وإبداعه لا يستطيع أن يشيح بأنظاره عن هذه الخصائص ولا عن علاقاتها الوجودية .

ولكن الضمير لا بد له من أن ينطلق من الحقيقة التي يصل اليها الذهن ، والتي لا يستطيع أن يفلت من حتميتها وهو يسعى إلى تحقيق الخير . ولهذا فهو من هذه الناحية حتمية . لكنه ما يكاد يتطلق منها ، حتى يكون موجهاً بحرية تسعى إلى الخير ، ووفقاً للأوضاع التي يكون فيها في الموقف الأخلاقي بمعطياته المشخصة التي لا يمكنه تجاوزها : إنه يصنع أعماله الخيرة بحتميات صورة الخير والموقف الأخلاقي ومعطياته .

أمّا البديع فهو حرية محتومة ، حينما يسعى إلى استمداد صوره من العالم الخارجي ، مهما حاول أن يبتعد عن صور أشيائه الواقعية. وهو هنا محتوم بحتمية مزدوجة : حتمية الأشياء ومونّاتها المختلفة ، وحتمية العالم في إبعاده الوجودية . وهذا ينتهي إلى أنه حرية محتومة ، وإن كان هنا أكثر حرية في تصرفه بالأشياء ومكوّناتها . ولكنه حتمية حرة ، حينما يقوم بوظيفة المنسق بين الحقيقة والخير . وفي هذا تصبح قيمة الجمال هي العليا فوق الحقيقة والخير معاً . وهي من هذه الناحية تبدأ بالتنسيق بين الحقائق الجزئية والخيرات الجزئية ، لكي تنتهي إلى التنسيق بين الحقيقة الكلية والخير الكلي .

ولهذا كانت قيمة الجمال أعلى مكانة من قيمتي الحقيقة والخير ، وكان البديع أعلى شأناً من الذهن والضمير ، من هذه الناحية . وهذا يعني ، أن البديع له درجتان : دنيا يكون فيها في مصاف الذهن تقريباً ، وعليا يكون فيها أعلى من الذهن والضمير معاً . وعلوه هذا يأتيه من مستوى حرية التصرف التي يتمتع بها . فهو في درجته الدنيا ، أكثر حرية من الذهن في تصرفه بالحتميات ، وفي درجته العليا ، أكثر حرية في تصرفه في مطابقة الفعل الأخلاقي مع حقائق العالم وأشيائه .

٢/٢/٣٤ قد يبدو أن في الأمر التباساً بين الحرية والحتمية . وهذا التباس قائم سببه التجريد الذي يفصل بين الحرية والحتمية في الفعل ، والذي ينال الفكر كما ينال العمل . غير أنه ما من حرية وحتمية منفصلتين في التشخيص ، سواء في الفكر أو العمل ، لأنهما شيء واحد في الفعل ، ومحاولة الكلام على كل منهما ، وكأنها مستقلة عن الأخرى ، هي التي توقعنا في هذا الالتباس .

ولهذا يمكننا أن نرى في الفعل البديعي في صورته العليا محاولة مطابقة بين الخير والحقيقة ، أي إنزال صورة الخير إلى مستوى الحقيقة وما دامت الحقيقة هي أقرب ما يكون إلى الحتمية المعرفية ، وصورة الخير أقرب ما يكون من الحرية في العمل الأخلاقي ، فإن الانحدار بالخير

إلى مستوى الحقيقة ، يعني مطابقة الحرية للحتمية . وهذا يعني بدوره ، إن المثال الأعلى هو مطابقة حرية الفعل الفني لحتميات العالم وأشيائه . ولا عجب في ذلك ، فالحقيقة والخير والجمال هي صور مجردة من الوجود المشخص وفقاً لمقاصد الوجدان ، وهي بما هي كذلك ، تترك بعداً بين الذات والوجود يتيح القيام بأفعال حرة مختلفة ، يهمنا منها الفعل الفني هنا . ولكنها في التشخيص شيء واحد ، ولهذا كانت حتميات مرتبطة بالحتمية الكبرى ، وكان المثال الأخلاقي الأعلى هو العودة إلى حتميات العالم وأشيائه ، للانسجام معها على خير وجه .

- ٣٥ -

١/٣٥ بيد أن وحدة النظر والعمل ليست من الأهمية بمكان ، لولا العلاقة الوثيقة بين الوجدان والوجود : إذ إنها هي التي تضمن نجوع العمل الذي نقوم به ، استناداً إلى المعرفة التي حصلناها . فهنا تكون صيرورتنا الذاتية في تماس مباشر مع صيرورة الوجود في حالتي صدورها عنها نظراً ، وارتدادها اليها عملاً سواء في حياتنا اليومية أو في تفكيرنا العلمي وإبداعنا الفني .

١/١/٣٥ والحقيقة أن الوجود يتحقق بصيرورته في موجودات جزئية ، على حين أن الإنسان يحقق وجوده في مآثر وروائع مختلفة من صنعه . غير أن تحققات الوجود طبيعية تتبع آلية ترتبط فيها الحتميات في سلاسل بعضها آخذ برقاب بعض ، على حين أن تحققات الإنسان إرادية تتبع نظام الحرية التي تتشبث بحتمياتها بعد روية واختيار .

ومن هذا يتضح مدى التوافق بين الإنسان والوجود المشخص ، بين الصيرورة والفعل . ولا عجب في ذلك ، فالإنسان ابن الوجود وصيرورته ، والفعل ابن الإنسان والصيرورة . ولكن هذا التوافق لا ينفي الاختلاف : فالصيرورة آلية محضة ، والفعل آلية موجهة بالتفكير

توجيهاً حراً . ولكن هذا ما نلمسه بالبداهة ، بالإضافة إلى أفعالنا التي نقوم بها ، فنشعر بها وهي تنبجس من أعماقنا . وليس الأمر كذلك ، بالإضافة إلى الآخرين من أبناء جلدتنا ، فلولا التواصل الذي يقوم بيننا وبينهم ، لما لمسنا بهذا الصدد ما نلمسه بالنسبة إلى أنفسنا . إن هذا التواصل هو الذي يجعل أحدنا يعيش حياته وحياة الآخرين ، فيفيد من تجاربهم ، ويصبح بذلك نافذاً إلى دخيلتهم : فالعباقرة في العلم والفن والفكر والفلسفة ليسوا في نهاية التحليل ، إلا أولئك الذين فتحوا أنفسهم على تجارب الآخرين ، أحيائهم وأمواتهم .

٢/١/٣٥ وهذا يعني ، أن نظام الصيرورة لا يشبه نظام الفعل ، فهو نظام طبيعي لا يستجيب إلا إلى حاجات الإنسان الطبيعية . أمّا حاجاته التي يتميز بها من سائر الحيوانات ، فكانت متوقفة على أمورٍ كان عليه هو ذاته أن يبدعها . كان عليه ، منذ أن أراد أن يصبح كائناً متميزاً ، أن يغيّر من معالم بيئته الطبيعية ، وأن يحولها إلى بيئة حضارية ، أي إلى بيئة إنسانية . وبذلك قام نظام إنساني فوق النظام الطبيعي . وإذا أنعمنا النظر قليلاً في ذلك ، وجدنا أنه نتيجة الفعل الإنساني وهو يمتطي متن الصيرورة ، التي ما كان له لولاها أن يبدأ بإقامة الحضارة .

وهذا يظهر بوضوح لا لبس فيه ، أن إبداع الفعل الإنساني استمرار لإبداع الصيرورة ، ولكن على مستوى غير مستواها الأول . فما يضيفه الإنسان إلى العالم الطبيعي لا يعدو كونه صورة جديدة يضيفها إلى صوره القديمة . وإذا كان من فرق بين هذه وتلك ، فهو الفرق بين الطبيعي والاصطناعي .

والحقيقة أن في القبض على الينبوع الذي يصدر عنه الفعل ، قبضاً على فعل الإبداع الذي يبدع كل شيء ، والذي نتعلم منه كيف نقوم بالإبداع ، لا بمجرد التعلم ، بل بالتواصل معه تواصلاً حياً : فالإبداع لا يتعلم على أي نحو كان ، بل يعاش بعمق بكل ما يزخر به العيش من تجدد مستمر : إنه حياة خلاقة ، لا مجرد فكرة ترد على

الخاطر . وفضلاً عن ذلك ، إننا بالفعل نتذوق فنون الآخرين وآدابهم ، ونفهم نظرياتهم العلمية والفكرية والفلسفية . وإذا كان هذا ممكناً فلأن هناك قاعاً إنسانياً مشتركاً يرده كل منا ، ويستطيع أن يصب فيه نتاج عبقريته . وهذا يفسر لنا لماذا كان من الممكن قيام تراث قومي مشترك أو إنساني عام ، ينهل منه أفراد الأمة الواحدة أو الأمم كلها .

٣/١/٣٥ وهكذا يبدو أن الفعل بما هو إنساني ، يختلف عن الصيرورة في مضمونه ، فهو تعبير عن فاعله انفعالاً وتفكيراً ونزوعاً . ومن هنا تدخله العاطفة والفكر والإرادة ، خلافاً لما يحدث في الصيرورة، فهي آلية وحتمية. والحقيقة أن الفعل مصدر كل ما تحققه الحضارة ، وما تزدهر به الثقافة : مصدر الصناعة والزراعة والتجارة والآداب والعلوم والفنون والفلسفة .

غير أن هناك قرابة رحم بين الفعل والصيرورة ، وهي تقوم على ارتباطهما بالحتمية التي تنتج عنهما : بيد أن هناك اختلافاً بين حتميات هذا وحتميات تلك ، بالوسط الذي يمر به هذا وتلك : فحتمية الصيرورة ابنة حتمية مماثلة ، وحتمية الفعل ابنة حرية عاقلة ، وهي بما هي كذلك ، ترتد إلى الحتمية الكبرى ، ولكن بعد لأي ، وباختيار طريق طويلة ملتوية ، فعلى المدى البعيد ليس هناك سوى الحتمية . ومن هنا كان الإنسان هو الكائن االوحيد الذي يخالف الحتمية الكونية ، وإن يكن إلى حين ، وببعض أفعاله فقط .

٤/١/٣٥ وهذا يبين أن الصيرورة تترك في وجداننا صدى هو بداية فعل ، لا تلبث الحرية أن تتناوله وعياً ، وتحيله إلى الذهن فكراً وعقلاً ، ليرى فيه ما يرى ، تمهيداً لإعادته إلى الحرية ، لتنفيذه عملاً يتخذ مكانه في العالم الواقعي تحققاً . وعليه ، يكون كل ما يحدث في وجداننا ، امتداداً لما يحدث في الوجود المشخص ، نظراً كان أم عملاً . والحقيقة أن هناك تبادلاً في الأثر والتأثير بين الفعل وما ينتج عن الصيرورة من حوادث تعدل في الموجودات الجزئية كوناً وفساداً وتغييراً.

فإذا كنت مقدماً على فعل من الأفعال ، كإحراق أوراق كنت كتبتها ، فإن أول ما يجب عليّ فعله أن أضع هـذه الأوراق في وضع يحقق هـذه الغاية ، مـن دون أن يتفـاعل مـع الأشـياء المحيطـة ، ويـؤدي إلى حريـق يتجـاوز مـا أردتـه فعـلاً : إنـني مـن ناحيـة وضعـت الأوراق في مجـرى الصيرورة ، حينما قربت منها عود الثقاب المشتعل ، وعزلتها من ناحيـة أخرى ، عن الأشياء القابلة للاحتراق ، فجـرت الأمـور وفـق التخطيـط الذي وضعته ، بيد أن الأمر قد يختلف ، إذا كنت أبغي إشعال حريق في المنطقة . ففي هذه الحال يكفيني أن أقوم بإشعال عود الثقاب ، من دون عزل الأوراق المشتعلة عما يحيط بها ، تاركاً للصيرورة أن تعمل عملها. وهذا يبين تكيف الفعل بالصيرورة ، وتكييفه لها . ومن هنا كـان هنـاك تضاد بين الحادث والفعل ، جوهره القوة التي تكون عمياء في الصـيرورة ، ومتبصرة في الفعل ، من دون أن يعني هـذا التبصـر دائمـاً التوجـه نحـو الخير . لا شك أن الفعل بحاجة إلى القـوة يتحقـق بهـا ، شـأنه في ذلـك شأن الحادث . غير أنه يستعملها وفق غاية مـروّاة ــ اتخـذت في موقـف معين بعد قطع تيار الصيرورة . ومن هنا كانت القوة في الحـادث قائمـة على أساس القسر ، وخالية من التفكير ، خلافاً للقـوة في الفعـل ، الـتي تظل مشبعة به .

ومع ذلك ، فمهما فعلنا لا نستطيع أن نسـتبعد أثـر الصـيرورة في الفعل . صحيح أنه يعبر عن حقيقتنا بمـا نحـن فـاعلون ، ولكنـه يسـتقي مادته من موقفنا في العالم الخارجي ، ولا يمكنه إلا أن يتحقق فيه عملاً، وإلا أن يكون صدى له نظراً ، ولا بد له في كلتا الحالتين من أن يكون مراعياً لشروطه وقوانينه . وهذا يجعل حريتنا ، سـواء أكـانت عمليـة أم نظريـة ، تتشبـث بحتمياتـه الـتي لا يمكنهـا إلا أن تتكيـف بهـا ، مهمـا حاولت أن تكون ذات نزعة استقلالية .

٢/٣٥ وهذا يعني ، أن حريتنا ليست مطلقة ، واننا ننطلق بأفعالنا منها ، ونحن مقيـدون بحتمياتنـا وبحتميـات العـالم . وهـذا الـذي نقولـه

عموماً يصدق على الفعل النظري والعملي خصوصاً ، سواء أكنا بصدد السلوك الأخلاقي أم بصدد الإبداع الفني . وهذا يصح في حالتي القيام بالفعل أو التخلي عنه .

١/٢/٣٥ والحقيقة أننا في غمرة الوجود لا نستطيع إلا أن نفعل ، لأن امتناعنا عن ذلك ، يفسح بغيابه المجال أمام فعل آخر ، لا بد لنا أن نقبل نتجته ، وإن كنا لم نقصد إليها. وذاكم هو الافتحار الترافقي الذي لا يمكننا الفرار منه .

هذا عدا أن ترك الفعل إطلاقاً معناه أن الإنسان لم يفد على الوجود ، وأن الصيرورة ما تزال تتوالى فيه بحوادثها واحداً بعد الآخر ، كما كانت ، غير أن الإنسان وفد على الوجود بصيرورته ، وأصبح يزاحم حوادثها بأفعاله سلوكاً وإبداعاً وقد كان وجدانه هو البؤرة التي ينعكس فيها الوجود وصيرورته ، فينفعل بحوادث الموجودات الجزئية ، ويشهد عليها ، ويتطوع في بعض الأحيان للتدخل في مجراها ، وتعديل علاقاتها لصالحه ، في بؤرة الوجدان هذه يتحول الحادث إلى فعل ، سواء أكان فكرياً أم إرادياً .

ومن هنا كانت الإرادة وما تتضمنه من تفكير ، هي الفعل الذي يندمج في الصيرورة ، من حيث هي فجوة الإمكان ، ويحوله إلى واقع من صنع الإنسان ، حائلاً بينه وبين أن يصير واقعاً من صنع الطبيعة : فالفعل الإرادي هو تشبث بإحدى حتميات الصيرورة ، في سبيل التدخل في عملية الخلق ، وتحويل اتجاهها الطبيعي إلى مسار إنساني . فما يبدعه الإنسان كان قد بدىء بإبداع عناصره في رحم الصيرورة ، وما على الإنسان إلا أن يتابع إبداعه على مستوى آخر غير المستوى الطبيعي .

غير أن ركوب الإنسان متن الصيرورة بأحد أفعاله ، لا يلبث أن يطلعه على التعدد والاختلاف وراء الوحدة والتماثل وهذا ما يفسح أمامه سبل الفهم والعمل، و..بع الطبيعي بالطابع الإنساني . لقد شاعت

الطبيعة أن يكون الإنسان وسيلتها إلى استكمالها حضارياً ، فتصبح به إنسانية . غير أنها أوجدته افراداً في المقام الأول ، وجماعات في المقام الثاني . وهذا وذاك لوّنا نظراته بألوان التعدد والاختلاف . ولكنه عاد ووحّد هذه النظرات في نظرة موجهة إلى بشرية واحدة تسكن عالماً واحداً .

٢/٢/٣٥ ومن هنا كان لا بد للإنسان ، بما هو كائن واع يفكر ويريد ، مقذوف في عالم تتفجر صيرورته في اتجاهات لا تعد ولا تحصى، من أن يحدد غاية لسلوكه . فلو كانت الصيرورة وحيدة الاتجاه ن لكان عليه أن ينساق اضطراراً في حتمية اتجاهها ، ولما كان له أن يحدد لسلوكه غاية . ولكن تعدد الاتجاهات التي هو مقذوف في نقطة تلاقي بعضها ، هو الذي يفسح المجال أمام حرية اختياره ، لينصب غاية له يهديه إليها تفكيره ، وتتبنى تحقيقها إرادته . فالغاية هي خط الحياة الواصل عالمنا الداخلي بالعالم الخارجي ، وهو الذي يجعلهما على اتصال مباشر ، إن في إتجاه النظر أو في اتجاه العمل .

غير أن الصيرورة لا غاية لها . وإذا كانت علة فساد الموجودات الجزئية وكونها ، فهذا لا يمكن عدّه لها , وإن كان أحد موجوداتها هو الذي ينصب له غايات من خلالها : فمع الإنسان وفعاليته الإنسانية نشأت الغايات التي لا تلبث أن تنقلب من رؤيتها النظرية ، إلى تحققاتها العملية ، وتتخذ مكانها في مد الصيرورة . إنه في نطاق الأفعال الإنسانية ينحصر النحوع الغائي لإرادة الفاعل ، وليس للصيرورة ، لأن القصد والتوجيه من الإرادة , ولأن الصيرورة بحوادثها التي يتبع بعضها بعضا ، خاضعة في قسمها الذي يقصد الفعل إليه ، إلى توجيه الإرادة وتكييفها ، أمّا السببية الإرادية فليست أولى في أي فعل إنساني على الإطلاق ، فهذه الأولية للصيرورة . ولكنها أولى بالنسبة إلى الفعل الذي تقوم به الإرادة ، وقد كانت الأولية المطلقة للصيرورة ، لما تتيحه بحركتها التجزيئية ، من فرص ملائمة لتحقق الفعل . والحقيقة أن حركة الصيرورة عمياء لا تبالي بالإنسان ومقاصده من أفعاله . ولهذا ما تكاد

تتلقف نتائجها ، حتى تتصرف بها وفق منطقها ، هازئة بمقاصده وإرادته . وإذا كان من أمل ، فهو في الطبيعة البشرية التي تكمن وراء كل فعل ، والتي هي جزء من الصيرورة ذاتها ، بإمكانها أن تتدخل فيها، وترفع الأفعال إلى مستوى القيم العليا . وهذا يفسر لماذا كان كل ما يقوم به الإنسان ، مزيجاً من الطبيعتين البشرية والكونية .

٣/٢/٣٥ وهذا يفضي إلى أن الإنسان كائن عارض في الوجود ، وإن حريته التي يتفرد بها هي أمر عارض فيه أيضاً . إنه استثناء من استثناءات الطبيعة ، وحريته لا يمكن إلا أن تكون استثناء أيضاً . ولهذا ليس عجيباً إذا استحالت هي وصاحبها إلى حتمية صغيرة في حتمية الوجود الكبرى . وهذا يعني ، إن كل ما في الوجود يحدث بآلية عمياء، ما عدا مرتبته الإنسانية الإرادية ، حيث يتدخل ضياء الفكر ، وينير السبيل أمام الفعل . ولكن ، حذار من أن نعتقد أن مرتبة الإرادة خالصة كلياً من الآلية وعماها . فهنا قد يقع الفكر ذاته فريسة الغريزة ، التي هي امتداد حي للطبيعة في الإنسان . ولهذا قد تستمر آلية الطبيعة فينا ، وتتسلل إلى وضوح تفكيرنا ، ومن ثمة إلى توجه إرادتنا ، فتسخرها لمآربها على غير وعي وانتباه منا وهذا ما يحدث عادة ، إذا نحن لم نتسلح بالوعي والقيم في أثناء قيامنا بأفعالنا .

وبهذا يبدو أن حتمية الطبيعة تلغي الحرية في المدى البعيد ، وأن اللقاء بين هذين النقيضين تجريداً ، ضروري للتحقق في التشخيص : فلو كان الإنسان لا يتحلى بطبيعة ، لما أمكنه أن يتصل بعالم الطبيعة ، ولما استطاع أن يحقق شيئاً في مجالي النظر والعمل : فما يتناوله نظراً ، يتناوله من العالم الطبيعي ، وما يخلفه وراءه عملاً ، يخلفه في العالم الطبيعي أيضاً . أمّا حريته فهي توسط بين هذا وذاك ، حتى إذا تم عملها ، انسحبت واختفت ، ويكون هذا نهاية النظر والعمل ..

*

الفصل الرابع

الإبـــــــــداع

– ٣٦ –

٣٦/١ رأينا اهمية الصيرورة في الفعل الإنساني . فـاذا نظرنـا إلى حقيقتنا نحن البشر ، وجدنا اننا عنها نصدر ، وفي غمرتها ننفعل ونفكر ونعمل ونبدع ،ومع تيارها ننجرف ونزول . انها هي التي ابدعتنا ، وفي احضانها نتابع عملنا الابداعي . وإذا كـان مـايصدر عنهـا ليس كلـه مبدعا ، وانما تكرار لابداعات سابقة ، فكذلـك نحـن ، ليسـت اعمالنـا كلها مبدعة ، وانما تكرار لمبدعات سابقة ن أو محاكاة لها .

٣٦/١/١ والحقيقـة انهـا المستودع الاحتيـاطي الـذي زودنـا بـه الوجود منه يتحول مـايجري فينـا إلى افعـال مبدعـة ، أو يجرفنـا معـه في حتميته المألوفة ، بحسب ايجابيتنا أو سلبيتنا . فهو خط الارادة والابداع، الذي يفصل بين الكائن الطبيعي والانســان ، بـين الكـائن الـذي يخضـع للطبيعة ، والكائن الذي يملي ارادتـه عليهـا ، فيبـدع مـايبدع . في هـذا المستودع يكمن اصل الفعـل عمومـا والابـداع خصوصـا ، وهـو الـذي يميزنا بما نحن كائنات حرة عاقلة ، من سائر الحيوان : إذ هنا نجد ريادتنـا المتحالف مع الذهن ، وهو يختار بين القيام بالفعل أو الامتناع عنـه ، أو بين هذا الفعـل أو ذاك ، أو بـين السـير في ركـاب القديـم أو الميل نحـو

إبداع الجديد . ومن هنا كانت الحرية تستكمل ذاتها فعلا في طريق المألوف أو طريق الإبداع ، ولكن بالاعتماد على هذا المستودع الاحتياطي وحتمياته المخزونة فيه ، والتي ليست جديدة إلا بالنسبة الينا. غير انها ليست محتومة فقط بطاقاته التي يزودنا بها ، وانما هي محتومة أيضاً بالعوائق التي يزرع بها دربنا ،وبما ان هذه العوائق تزداد كلما اوغلت في طريق التحقيق ،فانها سرعان ما تتحول هي ذاتها ، إلى حتمية تكرر ذاتها ، وتقف بنا دون ابواب الإبداع .

وهكذا نجد اننا مقذوفون في الصيرورة لانستطيع ان نحدد إلى اين تمضي بنا ، ولا اية حتميات تقدمها الينا . غير ان الفعل الارادي هو الذي يمثل الصحوة التي نبدأ التفكير بها ، من اجل تحديد مكاننا في الوجود المشخص وتقرير ما إذا كان مناسبا ، أو انه لابد من تغييره إلى مكان آخر أكثر صلاحا للممارسات المألوفة ، أو للابداعات الجديدة . قد ترضى غرائزنا بالبقاء في المكان الذي كنا فيه ، أو صرنا إليه . ولكن هذا نادرا مايستمر طويلاً ،إذ ان تفكيرنا غالباً مايسعى إلى استشراف آفاق جديدة مجهولة ، يجد نفسه فيها مخيرا بين الفناء والابداع . ولعل ذلك مرتبط بألغاز الوجود من ناحية ، ونزعتنا الفضولية المغامرة من ناحية أخرى .

والحقيقة ان الفعل المبدع يشكل شيئاً جديدا من شيء قديم . وهذا يصدق على الموجودات الجزئية ، ولايصدق على الوجود المشخص بما هو كل . وقد كان الفعل ممكناً ، لأن هناك صيرورة تكون من حركتها اشياء ، وتفسد ،أشياء مما يسمح له بالتدخل بالجديد في حركتها وامتطاء متنها ، بارادة تدخل في مجرى حوادثها ، لتحقيق مالايمكن تحقيقه لولا تدخلها . ومن هنا كانت جدوى العمل الإنساني، ولاسيما إذا كان موجها بالقيم التي تجعله يتوافق مع الأفعال الإنسانية الاخرى ، ومع مايجري في العالم الطبيعي .

٢/١/٣٦ بيد ان الفعل ، شأنه شأن الحادث ، ينتقل من الجزئي إلى الجزئي ،ويؤدى إلى كون الجديد وفساد القديم ،في حضن الوجود المشخص . ولهذا فهو يفترض العدم : عدم القديم عدم ماكان . ولكن ماعدم وماكان لايزال موجودا في مااستحدث وماصار . ومن هنا كان العدم فكرة ، عدم الصورة التي زالت ، ووجود الصورة التي حلت محلها من جديد . انه سلب لنحو من انحاء الوجود وليس سلبا للوجود ذاته . فالوجود كان في القديم الذي تناوله الإبداع ، وظل في الجديد الذي صار إليه .

ولأن الوجود قائم ابدا ، فالصيرورة مستمرة ابدا ، والفعل ممكن ابدا ،والابداع ممكن بامكانه ابدا . وبهذا يظل الفعل في احواله كلها ، مسبوقا بالصيرورة ، ومشروطا بها ، سواء اكان مبدعا أم غير مبدع . فالصيرورة هي التي تمكنه من اختيار احدى حتمياتها التي تعرضها عليه، وهي في ذاتها قديمة جميعاً ، ويبقى عنصر الجدة والابداع متمثلا في طريقة استخدامه لها.

وهذا يعني ، ان حرية الإنسان ليست سوى شق ضئيل في حتمية الوجود الكبرى ،لابد لها بعد خروجها من هذه الحتمية ،من ان تنتهي إلى عودة الوقوع في حبائلها ، والخضوع لها ، فكأن صيرورة الوجود قد ابدعت الإنسان لكي يستمر في إبداع العالم ، متكئا على ابداعاتها ذاتها ،ولكن في سبيل الانكفاء إلى حتميتها الكبرى ، بحتميات صغيرة جديدة ما كان لها ان تبدعها من دونه .

٣/١/٣٦ والحقيقة ان الفعل لم يظهر إلا متأخرا بظهور الإنسان عموما وظهور الإنسان المتحضر خصوصا . وهذا يجعل كل مايحدث من دونه ، وبمعزل عن ارادته ، خاضعا للصيرورة وحتمياتها العمياء . ومما يزيد الوضع سوءا ، الغايات الجزئية ، الفردية والجماعية ، التي تنضاف إلى حتميات الصيرورة فتثير فيها الانحراف والاضطراب والتشتت ، فيفقد العالم نظامه البديء ويصبح كل شيء في شقاق مع

كل شيء . ومن هنا كان لابد للانسان من تنظيم افعاله ، وهو يبدع في تجديدها ، تمهيدا لاستعادة نظام العالم في وضعه الإنساني الجديد ، والتهيئة لتوافق دائم ومتجدد بين الإنسان وعالمه . وإذا كان الإنسان يتمتع بحرية يستطيع بها تغيير وجه العالم وتجديده ،فهو لا يستطيع ان يقوم بمهمته هذه إلا من خلال تقيده بقوانينه ، وليس امامه إلا ان يسايرها . ولكن هذه المسايرة أمّا ان تكون بوضع الجزء في مكانه في الكل أو لاتكون . وعلى هذا أو ذاك يعتمد مصير الإنسان في هذا العالم.

بيد ان بواعث الفعل تظل انسانية ، ولابد لها من ان تكون ابداعية ، مادام الإنسان قد وفد متأخرا على العالم ، وهو على حال غير الحال التي يرتضيها .ومن هنا كان لابد للانسان من فهم اوضاعه العامة والخاصة ، وادراج الخاصة في العامة ، ثم السعي إلى حلها بوضعها في موضعها الصحيح في الكل .أمّا الصيرورة فلها حركتها الطبيعية العامة ، وماعلينا إلا استغلالها ، بعد ان نعمل على اصلاح ماافسدناه منها في عصورنا الحالية . ولاشك ان النظر إلى الخاص في اطار العام ، وإلى الجزئي في اطار الكلي ، فيه قلب للأمور كما تعودنا على معالجتها حتى الآن ، ولكنه قلب لها في طريق ايجاد الحلول الناجعة الدائمة .

٢/٣٦ لهذا كان مصيرنا ومصير افعالنا مرتبطا بالوجود المشخص ولاسيما بصيرورته التي تلاقينا انى توجهنا . انها هي التي تقدم لنا الحتميات التي نبدع منها ابداعاتنا المختلفة . فنحن لانستطيع مفارقة الوجود إلا إليه ، فهو مبتدؤنا وخبرنا ومنتهانا ، وقوانا الإبداعية ليست شيئاً يذكر ، ان لم تستعن بصيرورته المبدعة ابدا .

والحقيقة اننا بكل فعل نقوم به ، نجري حواراً بيننا وبين صيرورته:فنحن لانرخي لرغباتنا العنان ،بل نكيفها وفق ظروف الصيرورة المتاحة لنا،ووفق منطقها الصارم.وماعمل الحرية هنا، الا التوفيق بين

الحتميات النابعة من اعماقنا ، والحتميات التي يعرضها علينا العالم الخارجي .

وهكذا يبدو ان الفعل أمر انساني بحت ،وليس خارجه غير الصيرورة. انها هي التي تفتح امامه ابواب الامكان المفضية إلى الإبداع . وإذا استقرأنا حركات الكون ، وجدنا انه ما من فعل غير الذي يقوم به الإنسان : فالحركات كلها وجوه من الصيرورة . وبما انه فعل الإنسان، فهو جزئي دائماً . أمّا الكلي فهو للصيرورة الكبرى ، لأنها الوجه المتحرك من الوجود . انها هي التي تجزئ الوجود الكلي إلى موجودات جزئية بحوادثها وسلاسلها الطويلة أو القصيرة ،ومنها الكائنات البشرية، التي هي وجدانات حرة عاقلة . غير انها بهذا التجزيء لاتفسح المجال أمام الموجودات لكي تحدث فقط ، بل تفسحه أمام الأفعال الإنسانية ، لتبدع مبدعاتها المختلفة وفق تصورات عقلية واعية .

ومن هنا كانت حقيقة الفعل الذي نقوم به على الرغم من صفته الإبداعية ،انعكاسا للوجود المشخص وموقفنا فيه . اننا نختومون به جودا وصيرورة ، وكذلك افعالنا . وإذا كان بما هو وجود يفرض علينا حتميته المطلقة ،فان صيرورته بما هي حركة تجزيء تتيح لنا قسطا من الحرية ، ومن ثمة قسطا من الإبداع . وهذا يظهر القدر الكبير من الحتميات التي تثقل حريتنا وابداعنا : فالحتميات تأتي من قلب الوجود ومع الصيرورة ،كما تأتي مني انا ذاتي الذي اقوم بالفعل بما انا جسد أولاً ، وبما انا ذات لها متطلباتها الخاصة ، وتحمل تجارب وذكريات وتصورات الخ .. ثانياً .

وهذا يعني ان كل فعل نقوم به ينطلق من النقطة التي نحتلها في الوجود ،ويكون افقه خارجيا ، ان قريبا أو بعيدا ، إذ ان آفاق افعالنا تختلف ضيقا واتساعا ، باختلافنا واختلاف اللحظات التي نمر بها . انه ما من فعل مماثل للآخر ، حتى بين افعالنا نحن انفسنا : فالصيرورة دائبة في تغيرها ، ونحن دائبون في سعينا فيها ، بانفعالات وافكار ونزوعات

لاتقر على حال . ولهذا كنا عرضة للتغير شئنا أو ابينا . ولكن شتان بين ان يحدث التغير فينا أو يحدث بنا : في الحالة الاولى نكون محلا للحوادث تتعاقب علينا ، وفي الحالة الثانية نكون سادة افعالنا ، التي نجدد بها اشخاصنا وما يحيط بنا .

وهكذا تكون حريتنا محدودة بابداعها لأنها ،صادرة عن كائنات جزئية تستمد معين طاقتها من الوجود المشخص . غير اننا مهما فعلنا ، لانستطيع ان نختار غير الوجود . وحتى لو كنا نرفضه ، فاننا نختاره ، لأن مانرفضه ، هو صورة من صوره . وهذا يعني اننا نختاره هو ذاته بصورة أخرى . والحقيقة كيف يمكن ان نرفض ماهو سبب وجودنا ، وبالتالي سبب فعلنا الذي نختار به ؟ ان في هذا استحالة دونها أي استحالة : فنحن لانستطيع رفض شيء يؤدى رفضه إلى رفضنا نحن انفسنا ..

-٣٧-

١/٣٧ بيد ان فعلنا في مركب الصيرورة بحاجة إلى الإبداع أيضاً.فهي في تفجرها تتشظى في الاتجاهات جميعاً ، في حين اننا نعتمد في تحقيق الغايات التي نتوخاها اتجاها خطيا مسايرا لاتجاه فعلنا . وهذا يتطلب منا ان نختار اتجاها ، وان نهمل اتجاهات ،وهو أمر لايكون من دون ابداعنا الزمان الخطي .

١/١/٣٧ والحقيقة انني دائماً في موقف يخصني ويحتويني . لكنه موقف محاط بهامش كوني مترامي الاطراف . في هذا الموقف احاول ان اخط طريقي في الحياة ، متبعا مجرى زماني الخطي ، الذي يتولد بمجرد قيامي بأفعالي : ففي الكون ذي الحركة الدائرية يتحقق تاريخي وتاريخ البشرية ولكن لابصورة دائرية ، مثل التي تتبعها الاجرام السماوية ،وانما بصورته الخطية التي ابدعها البشر .

وهنا لابد لنا من التذكير بأن الزمان الذي نشعر به ، انما نشعر به إنطلاقاً من الرياد الذي نبدأ به افعالنا ، ويستمر شعورنا به ، ماستمر أي منها . تلكم هي حقيقة الزمان المشخصة ، وهي تتكرر كلما قمنا بعمل من اعمالنا . غير اننا وان كانت افعالنا متقطعة تفصل بينها الفواصل ، لانلبث ان ننكفيء إلى دوام وجودنا ونخلع عليه شعورنا الواصل بين مدد افعالنا ، متجاوزين الفواصل القائمة بينها ، وجاعلين الدوام الوجودي بطانة الدوام الزماني ، الذي نمده إلى مالانهاية له ، فننشيء بذلك الزمان الخطي الموضوعي ، الذي نتصوره متجاوزا لنا وللوجود المشخص ذاته ، ونعتقد ان كل فعل من افعالنا ، وكل إبداع من ابداعاتنا يحدث فيه . ومن هنا خيل لفلاسفة الاسلام ولاهوتييه ، ان عملية خلق العالم قد حدثت فيه ، وبذلك نشأت بينهم مسألة خلق العالم : أهو حادث أم قديم ؟

وهكذا يبدو ان الشعور بالزمان الخطي مرتبط بشعورنا بأفعالنا ووجودنا والصيرورة التي تغمرنا بتيارها . غير ان الاساس في الشعور به هو شعورنا بأفعالنا التي نقوم بها ،بل ان شعورنا بتجدده هو وليد شعورنا بتجدد افعالنا الواحد تلو الآخر ، إذ كلما تحقق واحد منها ، تولد عن تحققه الزمان الذي هو صورته .

وما استمرار تصور الزمان بعد انقضاء الفعل إلا لصدور الفعل عن موجود له دوامه في تيار الصيرورة وانعكاس صورته عليها في بعدين لا يتناهيان . وهذا يدل على ان الشعور بالزمان ملحق بالشعور بالفعل، وان الشعور بأنه أساس الإبداع ، ملحق بالشعور بما في الفعل من إبداع: فحينما نكون مستغرقين كليا في احد افعالنا نكف عن الشعور بالزمان ، لأننا نكون مستغرقين في صيرورتنا ، وليس لدينا مهلة لتجريد الزمان منها . أمّا حينما يستغرقنا بعض الاستغراق ، فاننا نشعر به ، وكأنه غلالة شفافة تغلف هذا الفعل ، لأن مهلة التجريد تكون ممنوحة لنا . ولكننا نشعر به ثقيلا طويلاً حينما لانقوم بأي فعل ، لأننا لانشعر

بوجودنا وهو يمتطي متن الصيرورة ،فيبدو الزمان فارغا ممّلا . فهنا يخلي الفعل مكانه للصيرورة التي كفت عن أن تكـون صـيرورة ، واستعارت صورة الزمان الخطي الفارغ . وبذلك يبدو الفعل زمانيا ، سـواء فهمنـا بذلـك توليـده الزمـان ذاتيـا أو حدوثـه في الزمـان موضوعيـا بطريـق الصيرورة . ومما يدل على ذلك ، هو اننا نقدر على ايقافـه قبـل تمامـه ، ومعاودتـه في اتجـاه جديـد . أمّـا ايقافـه ومعاودتـه فيـدلان علـى ذاتيـة الفعل،واما اتجاهه وتغييره فيدلان على موضوعية الصيرورة .

بيد ان الفعل يـدوم ، مهمـا كـان قصـيرا ، والا لم يكـن في اصـل إبداع الزمان الخطي الذي يتولد عنه . ولكن قصره لايمنعه مـن ركـوب متن الصيرورة ومنحها اتجاهه الخطي الذي قد يسـتطيل إلى غـير نهايـة . وبذلـك يـدوم خـط الزمـان الـذي نعتقـد ان سلسـلة افعالنـا تتـوالى عليـه الواحد بعد الآخر . بل اننا نتخيله ممتدا ماقبل اللحظـة الـتي نحـن فيهـا ، وانه يحمل معه ماضينا وذكرياتنا ،كمـا نتخيلـه ممتـدا مابعدهـا ، معانقـا مستقبلنا وآمالنا ، بأفعال نحن مصممون على القيام بها . وهكذا ينقلب وضع العلاقة بين الفعل والزمان : فبعد ان كـان الفعـل في اصـل إبـداع الزمـان ، اصبـح الزمـان هـو القنـاة الـتي تتحقـق فيهـا الأفعـال ، وليـس الأفعال فقط بل الصيرورة أيضاً ...

٢/١/٣٧ ومن هنا لم تكن اللحظة الـتي نقضيهـا مـن حياتنـا آنـا وهميا يقسم الزمان إلى ماض وحاضر ومستقبل ،بل هي مـدة وجدانيـة يتعانق فيها الماضي والمستقبل من خلال الحاضر : انها جزء وجداني مـن صيرورتنا الحية ، وهي تعانق صيرورة العالم ، وقد وجهت وجهة خطية ذات بعدين : ماض تخلفه اللحظة الحاضرة وراءها ،ومستقبل تسـعى إلى ايقاظه .

والحقيقة اننا حينما نقوم بفعل من الأفعال ، ننتظر نتيجته المفرحـة أو المؤلمة . وهذا الميل إلى تجاوز الفعل إلى نتيجته ، هو الذي يضيـف إلى الشعور بحـاضر الفعـل ، ونحـن نقـوم بـه ، امتـداده في المستقبل ، كمـا

يضيف إليه ، بعد انقضائه ، الشعور بامتداده في حاضر تخلفه وراءه ماضيا . وهكذا يكون الربط بين الفعل وتوقع نتيجته ، ثم ربط نتيجته به ، عملية ينشأ منها إبداع فكرة الزمان ، التي لانلبث ان نخلع عنها واقعية الفعل ذاته أولاً ، وواقعية صيرورة العالم التي يعانقها ثانياً . وبذلك ننتقل من الشعور بلحظتنا الوجدانية الحاضرة ، إلى شعورنا الوجداني بالزمان ، الذي يكفينا ان نقف منه وقفة استرجاعية تجريدية ، حتى نراه آنات ثلاثة منفصلة متلاحقة : ماضيا وحاضرا ومستقبلا .

٢/٣٧ وهكذا يبدو لنا انه إذا كانت وقفتنا الحاضرة هي منبع الفعل الذي يضرب بجذوره في الصيرورة ، كانت الحرية بتشبثها بحتميتها هي التي تبدع الزمان ، ولم يكن الزمان هو الذي يولد الحرية . فالزمان إضافة انسانية وليس شيئا واقعيا : ان الواقعية الحقيقية للصيرورة أمّا هو ذاته فواقعيته تأتيه من الفعالية البشرية التي تقايس ذاتها بصيرورة العالم .

١/٢/٣٧ والحقيقة ان الساعات الممتلئة هي التي نقوم فيها بأفعالنا، على حين ان الساعات الفارغة هي التي يملؤها حضورنا فقط : ففي مجرد الحضور تحملنا الصيرورة معها في مد الأشياء والحوادث ، فنجرد منها الزمان حين نلتفت اليها تذكرا ، فنشعر أمّا بمجرد اللحظة ، أو بها وهي تنزلق مع صيرورة الأشياء والحوادث .ولكن هناك لحظة الانتظار ، لحظة ذهولنا عن كل شيء ، وانتباهنا فقط إلى مانحن بصدد انتظاره ،وهي لحظة شديدة الوطأة وطويلة وبطيئة : انها هي التي تشعرنا بالزمان الفارغ من صيرورة الأشياء والحوادث ، لعدم التحامها بوجداننا ،والفارغ مما ننتظره لمجرد اننا ننتظره .

وهكذا يبدو ان اللحظة الحاضرة هي التي تزود الماضي والمستقبل بمضمونيهما ، عندما تخلف افعالها وراءها ذكريات في الماضي ، وتعكس امنياتها تطلعات تجري امامها مبدعة المستقبل : فهي المجال الذي ينبعان منه ويفترقان ، واحد إلى الامام ، والثاني إلى الخلف ، لهذا كان

الانفعال والفكر والنزوع تحدث فيها نابعة من الوجدان الذي تتوحد فيه وحدا ، لكي تتجرد من بعد وتفترق .

ومن هنا كنا نحيا اللحظة الحاضرة ولا نتصورها أو نفكر فيها . وإذا خيل الينا اننا فعلنا ذلك ، فانما نفعل لأننا نخلط بينها وبين ذكراها. فالزمان ليس سوى لحظة واحدة ينزلق فيها وجداننا مع صيرورة الوجود، مما يجعل تصورنا ينطبع بالاستمرار الذي لاينقطع ،فينسل الماضي إلى الحاضر ،ويولد الحاضر المستقبل . وهذا مايؤكده ترافق الذكرى والانتباه والتوقع في الوجدان : فنتذكر الماضي ونحن ننتبه إلى الحاضر ونتوقع ماسيأتي به المستقبل ، وهذا يعني مرافقة الوجدان بلحظته الحاضرة لما يجري في الصيرورة ، تذكرا وانتباها وتوقعا معاً . والحقيقة ان مانتذكره وما نتوقعه نتذكره ونتوقعه في الحاضر . ومن هنا كان الحاضر كل الزمان في تشخيصه . وهذا مايمكننا من جمع آنات الزمان الثلاثة المنتشرة على الصيرورة الخارجية ، وربطها بمضموناتها المختلفة ، للفهم والادراك والتفكير واقامة المعرفة عموما ، والعلوم والفنون المختلفة خصوصا .

٢/٢/٣٧ والحقيقة ان هناك ماضيا ومستقبلا هما امتدادان للحظتنا الحاضرة ،لأن هناك كلا نحن اجزاء منه ، ولأن هذا الكل له صيرورته المستقلة عن صيرورتنا ، ولأن تلاقيهما انما يكون من خلال اللحظة الحاضرة التي يخلفها الفعل وراءه بمجرد وقوعه ،سواء كان نظرا أم عملا . ان موازنة نجريها بين اعمالنا وصيرورة الوجود هي التي تعطينا التصور بأنها تتجاوزنا زمانا ، وتبني لنا الزمان بلحظاته الثلاث . غير ان اللحظة الحاضرة ليست إلا الغلاف الوجداني الذي نعيش فيه حالاتنا الوجدانية فنستدعي إليه ذكرياتنا ، ونصوغ امانينا . ونحن حينما نفعل هذا أو ذاك نجعل الماضي والمستقبل حاضرين في الحاضر . ولهذا كانت اللحظة الحاضرة باقية لاتريم ولا تفر منا . ولكننا إذا كنا نكون بأفعالنا والصيرورة المتقاطعة معها ، فاننا نكون بمضموناتها

الوجدانية ، بما هي امور متحركة ومتغيرة ابدا . أمّا الشعور بالماضي والحاضر والمستقبل ، فهو نتيجة القيام بالفعل ، وتذكر الشروع به ، وتوقع نتيجته ، أو هو نتيجة ربط سلسلة من الأفعال بعضها ببعض .

-٣٨-

١/٣٨ وهكذا يتحقق الوجدان في افعال حرة ذات اتجاه خطي ، هي في أساس إبداع الزمان . انها نظر وعمل ، والنظر من أجل الفهم ، والفهم من اجل العمل ، والعمل ليس محاكاة للصيرورة ،إذ في هذه الحال ، يصبح الفعل غير ذي جدوى ،ويكون الوجدان عقيما ، ولايبقى فارق يذكر بين الفعل والحادث .

١/١/٣٨ ومن هنا كان الفعل مبدعا بالضرورة . غير ان هذا يصدق عليه اطلاقا ولا يصدق عليه بمفرده ، إذ انه ماكاد ينطلق في ابداعه بداءة ،حتى تحجر في حتميته ، واخذ يكرر ذاته ، فلا يخرج من تحجره ، إلا إذا قام بجهد نظري وعملي معاً ،يضع التحديد هدفا له . وبهذا بدأت افعال الإنسان مبدعة ، وظلت مستمرة في ابداعها ، بالنسبة إلى حوادث الصيرورة . ولكن جديدها ماكان له ان يستمر في ابداعه بالنسبة إلى قديمها الذي ابدعته .

ولكن الفعل يمتد بجذوره إلى اعماق الوجود ، بمجرد امتطائه متن الصيرورة ،فلا عجب اذاً ، إذا هو انتهى إلى صياغة الموجودات صياغات جديدة متعددة مختلفة ، إنطلاقاً من صياغاتها المبدئية التي صاغتها بها الصيرورة . والفعل يكون بذلك على تماس مباشر بالوجود والصيرورة ، بل انه يكون على تماس بالوجود لأنه اصلا على تماس بالصيرورة . وهذا يهبه القدرة على التغيير عموما وعلى الإبداع خصوصا .

والحقيقة ان كل علاقة بين الوجدان والوجود وليدة حركة الصيرورة سواء انتهت إلى المعرفة أو السلوك أو الإبداع . وهي صيرورة كلية وجزئية . أمّا الكلية فهي أساس الجزئية ، ومنها صيرورة الموجود وصيرورة الوجدان في سعيه إلى المعرفة أو السلوك أو الإبداع . بيد ان الصيرورة الكلية هي الوسيط الوجودي بين الصيرورتين الجزئيتين . انها هي التي تتيح لنا ، بتوسطها هذا ،المعرفة والسلوك والابداع على الانحاء كلها .

وعلى هذا النحو نكون بأفعالنا وبتوسط الصيرورة نتصل بينبوع الوجود . فبهذا الاتصال نصبح امتدادا له في الزمان والمكان ، مما يمكننا من النفاذ إلى حقائق موجوداته ، وفهمها والتصرف حيالها . ولايقف الأمر عند هذا الحد ، بل نتصور ان الآخرين أيضاً يفعلون مثلما نفعل وانه يمكننا ان نتعاون معهم أو نعرقل مسعاهم . وهذا يشكل سببا لنا ولهم ، لانشاء العلوم وتقنين السلوك وابداع الفنون واقامة الحضارة . ان تلاقينا على متن الصيرورة الكبرى أو على احد تياراتها الجزئية ، هو الذي يحملنا معاً إلى ملاقاة الوجود وموجوداته ، وفهم قوانينه التي يعمل بحسبها ، تمهيدا إلى اقامة المؤسسات الإنسانية ، وابداع الفنون الصغيرة المختلفة التي تقودنا حتما إلى الفن الكبير ، بتأسيسه على ماتقوله الفلسفة الواحدة الوحيدة . وبذلك تتجمع نتائج افكارنا واعمالنا في نقطة واحدة ، هي اقامة الفردوس على الأرض ، فكأن هناك ارادة للنوع البشري توحدت لتعبر عن منطق الوجود ، كما يتبدى في صيرورته . وبهذا نرى ان هناك توافقا ضمنيا بين الصيرورة وارادة الإبداع عند الإنسان ، مهمته الاساسية استكمال صورة العالم الطبيعي بالباسها طابعاً انسانياً .

٢/١/٣٨ ومن هنا كان من حسن حظنا نحن البشر ، اننا لم نكن مجرد مشاهدين لما يجري على مسرح الوجود . وهذا لو حدث لكنا مجرد عيون ترى الظواهر دون الموجودات . ولكننا فضلا عن ذلك ،

كائنات تنفعل بالوجود وموجوداته ، وتفعل فيها ، فتنفذ الموجودات بحوادثها وافعالها إلى وجداننا ، وننفذ نحن إلى صميم حقائقها ماوراء ظواهرها . اننا جميعاً ممثلون على مسرح الوجود ،نتبادل ادوارا حقيقية في الحياة ،ونتلاقى بهمومنا وتصوراتنا ونزوعاتنا ومطامحنا ، تارة متخاصمين ، وطورا متكاتفين . وما تاريخنا المشترك إلا بعض فصول هذه المسرحية التي ليس لها نهاية . لهذا ينفذ وجدان أي منا ،إلى وجدان اى منا وكل وجداناتنا تنفذ إلى حقائق الموجودات ، وهي تتقلب في حركة الصيرورة كاشفة عن الوجود ذاته ،ومتيحة الفرصة بعد الفرصة لتعلم الإبداع منها .

والحقيقة ان الوجود المشخص هو في اصل الحياة والحرية والوعي: فصيرورته هي التي انتجت الحياة منه ، وبانتاجها انتجت الحرية والوعي. ولكن الحرية والوعي كانا قسمة الإنسان وحده ، وان لم يكن بصورة مطلقة . ومادام هناك صيرورة ، فلا بد لها من ان تنفذ إلى وجداننا وتؤثر فيه فتعلمنا اسرارها واسرار ابداعاتها . وإذا كانت افعالنا متقطعة غير مستمرة فلأن الفعل المبدع ،خلافا لرد الفعل ،يتطلب تهيئة وجدانية ، تمكن الحرية من التشبث بحتميتها الفنية ، لتكون على بينة من امرها ، وهي تتحول إلى فعل مبدع . فهناك محاولة دائمة لفهم الوضع الذي نكون فيه ونقده ببيان ماله وماعليه ، وتحديد الغاية من الإبداع ، ومحاولة إجراء مصاقبة بين غايتنا والوضع الذي نحن فيه .

وهكذا يبدو لنا ارتباط الفعل المبدع بالصيرورة واستقلاله عنها في الوقت ذاته . وهذا وذاك يمكناننا من إبداع مانبدعه ، وجعله استمرارا لابداع الصيررورة ، مما يجعلنا نشعر بأن الصيرورة هي التي تصلنا بينبوع الجمال وهي تحملنا معها ، لاستشراف آفاق الوجود الواسعة .

ومن هنا كنا نصدر بحريتنا عن الوجود المشخص ، لتحقيق افعالنا ولاسيما المبدعة منها ، وكان مصيرنا مرتبطا به عموما وفي حياتنا الفنية خصوصاً . انه هو الذي يقدم لنا الحتميات عموما ، والحتميات الجمالية

خصوصا . فنحن لا نستطيع إلا استلهام موجوداته وآفاقه ، فهو مصدر الهامنا عدا انه مبدؤنا ومنتهانا .

٣/١/٣٨ والحقيقة انه ما من تجربة اولى غير تجربة الوجود المشخص ،وكل تجربة اخرى تجربة مشتقة منها . وكذلك هو أمر التجربة العملية ، ولاسيما الفنية ،غير اننا في تجاربنا كلها نكون بصدد تجربة متعددة الجوانب : فتجربة الموجود الجزئي هي تجربة الوجود الكلي أيضاً ، فاذا كانت نظرية كانت عملية في جانب من جوانبها وإذا كانت سلوكية ، كانت فنية في جانب آخر . وهكذا يبدو انه ليس هناك من تجربة جزئية ، نظرية أو عملية ، إلا بتغليب وان الجزئي يرتبط بالكلي ، ويخضع له على نحو أو آخر .

. ومادام الأمر كذلك ، كان لابد من التفريق بين مايحدث في الوجود بصيرورته من دون تدخل الإنسان ، ومايحدث فيه بصيرورته وتدخل الإنسان . انه لابد من التفريق بين الموجودات الجزئية وحوادثها، والموجودات الإبداعية التي تنتج عن البشر سواء كانت فنا جميلا أو صناعة تقنية : فالأولى نتيجة تلاقي حتمية بحتمية ، والثانية نتيجة حرية تختار حتميات معينة ، وتؤلف بينهما على نحو فريد ، أمّا لتحقيق غاية جمالية ، أو لتحقيق غاية نفعية . غير ان هذا لايعني ان الصيرورة غائبة هنا . فلولاها لما امكن تحقق الفعل ، ولا ايجاد هذه الموجودات الإبداعية . وهذا يسمح لنا بالقول : انها هي في أساس تصورنا الواقع وفهمه ، كما هي في أساس الامكان الذي تنطلق منه تصرفاتنا العملية ، وابداعاتنا الفنية والتقنية : انها امكان كل امكان ، كائنا ماكان . انها الامكان الاكبر الذي يتيح لكل فعل حتميته وامكان تحققه معاً .

٢/٣٨ بيد ان الإبداع ليس نظريا محضا ، ولاعمليا محضا ، انه الاثنان معاً ، وقد تمازجا بنسبة معينة . وهذا ماجعلنا نتحدث في الفصل السابق عن وحدة النظر والعمل ،وهو يعني في الوقت ذاته وحدة

الإبداع . أي امكان تحول افكارنا النظرية إلى منجزات عملية ، وامكان تحول منجزاتنا العملية إلى نظريات مجردة .

١/٢/٣٨ غير انه اصبح من المألوف لدينا ان نرى نظريات العلم المجردة ، وهي تتحول إلى منجزات عملية ، ولاسيما في مجال التطبيقات التقنية . ولكن الأمر لم يكن دائماً كذلك : ففي العهود الارخوانية كانت المنجزات العملية هي التي تسبق ، وغالبا بطريق المصادفة ، ثم يتأملها الإنسان ويتوصل إلى اكتشاف اساسها النظري . وهذا يبين ان الإبداع يعبر عن وحدة النظر والعمل ،وان يكن هذا بتغليب احدهما على الآخر . انه بهذا يعبر عن وحدة الوجدان : ففي الإبداع يكون حاضرا بكامله .

وليس هذا في فنونه التطبيقية فقط ، حيث يتغلب النظر على العمل ، بل في فنونه الجميلة أيضاً حيث يتغلب العمل على النظر . والحقيقة ان الإنسان اراد من فنونه بشقيها ، ان يغير من عالمه الطبيعي ، لارضاء نوازع النفع والمتعة فيه،بخلق عالم انساني يأوى إليه هربا من قساوة العالم الذي وجد نفسه مقذوفا إليه . ولكن ماجمع بين الفنون التطبيقية والجميلة عمليا، مالبث ان فرق بينهما نظريا فاذا النفع غير المتعة والمتعة غير النفع . ولكن هذا ماكان يمنع من ان يعود فيجمع بينهما كلما شاء ، وان يفرق بينهما حين يشاء . مما يدل على وحدتهما تجميعا وتفريقا .

والحقيقة ان الفنون بنوعيها تمثل العودة إلى التشخيص من خلال التجريد . فالتجريد الذي جعلنا نتصور فكريا شيئاً نقوم بصنعه ، لتحقيق هدف من الاهداف ، نسد به نقصا في مجال المنفعة أو مجال المتعة ،هو الذي جعلنا نعود إلى التشخيص باستكمال نقصه عمليا . وهذا يعني تكامل الذهن واليد المعبرين عن تكامل النظر والعمل . وبذلك يبدو لنا ، ان التكامل لايقتصر على الفنون التطبيقية والجميلة ، بل يتجاوزهما إلى تكامل النظر والعمل .

٢/٢/٣٨ ولكن وحدة النظر والعمل لم تقف عند حد الفنون ، بل تجاوزتها إلى السلوك الإنساني ، حيث لم يكتف الإنسان بتقعيد القواعد الاخلاقية ، وانما اردفها بتقنين القوانين المدنية والجزائية والمالية والتجارية الخ .. حيث تناول الإبداع النظري السلوك العملي . فهنا نجد ان الفكر النظري ينفذ إلى السلوك الاخلاقي والقانوني ، ويحاول ان يرى علاقة الفعل الذي وقع بالنتيجة التي آل اليها ، تارة بربطها بنية الفاعل ، وأخرى بالاكتفاء بها كما وقعت .

ان الإبداع في هذا المجال أو ذاك ، هو من مستلزمات اقامة العالم الإنساني أو الحضارة فوق العالم الطبيعي . وليس هذا بالأمر اليسير ، فبه خرج الإنسان من جنسه الحيواني ، ليصبح النوع الإنساني المتميز من سائر الحيوان . انه به استطاع ان يقيم مؤسساته الاجتماعية والدولية وابدع الثقافات المتنوعة في مشارق الأرض ومغاربها ، فكانت الفنون والآداب والعلوم والاديان والفلسفات على اختلافها ،هذا إذا صرفنا النظر عما ابدعه قديما من اساطير وخرافات واعراف وتقاليد الخ ... اتى عليها الدهر في بقاع العالم المتمدن .

٣/٢/٣٨ وهذا يعني ان هناك وحدة اشمل بين الإنسان والوجود المشخص ، يمتطي فيها الفعل الابداعي الصيرورة نظرا وعملا بغية ضمان بقائه واستمرار توافقه مع عالمه الحضاري الذي اقامه ، والعالم الطبيعي الذي اقامه عليه . ولهذا كان الإبداع يتناول هذا العالم ذاته في مهمة انسانية ، لابد للأفراد من ناحية ، وللجماعات من ناحية أخرى ، ان يولوها عنايتهم ، وان يستكملوانقائصها جيلا بعد جيل .

-٣٩-

١/٣٩ وهكذا يبدو ان الإبداع من شأن الإنسان ، وان كان في اصله محاكاة للصيرورة . انه الفعل الإنساني وقد تشبثت حريته بالحتمية

الجديدة عموما وبهذه الحتمية الجديدة خصوصا . وقد بدأ هذا مع الإنسان عموما ، وهو يبدأ مع كل انسان خصوصا في أي لحظة من لحظات حياته .

١/١/٣٩ ولكنه لم يقتصر عموما وخصوصا على الأشياء التي يجدها في المجتمعات الحضارية ولدى الجماعات الحضروانية ، بل تعداها إلى ماهو سابق عليها ، وما كان ضروريا لابداعها . فكل ماابدع ابدع بمعونة التجريد . ولكن التجريد بدأ من الوجدان الذي كان واحدا هو والوجود المشخص في الاحدوان ، حينما انفصل عنه وعيا ، واصبح ذاتا مجردة ، مالبثت ان حولت الوجود المشخص إلى مكان وزمان كانا من ابداعها . وعلى هذا النحو ، كان إبداع الوجدان لمبدعاته على ثلاث درجات : ذاته بفصلها عن الوجود المشخص ، والزمان والمكان بفصلهما عنه بمعونة صيرورته ، والمبدعات الجزئية ، انطلاقاً من محاكاة الصيرورة في إبداع الموجودات الجزئية . ومن هنا انضافت مبدعات الإنسان إلى الموجودات ، وقام العالم الإنساني فوق العالم الطبيعي .

ومن هنا كان الإبداع هو فعل الإنسان الحر : فالفأس والنول والساعة والسيارة والصاروخ الخ .. ماكان للصيرورة ان تبدعها من دون الإنسان . ولكنها ماكان لها ان تكون أيضاً ، لولا الصيرورة والوجود ثمن : الوجود مادتها ومن الصيرورة امكاناتها .

والحقيقة ان كل إبداع فعل جزئي مرتبط بحرية الإنسان ،وهو ليس ممكناً من دونها . أمّا الصيرورة فليست فعلا ، وانما المجال المناسب لوقوع الفعل . وقد رأى بعض الفلاسفة في الصيرورة فعلا خلاقا . ونحن وان كنا نوافقهم على صفة الخلق التي تتمتع بها ، غير اننا ننفي عنها ان تكون فعلا : فخلقها ليس وليد الحرية ،لأنه لاحرية لغير الإنسان . وهذا له في بعض مايصدر عنه ، لافيه كله : انه له في مايصدر عنه عن سابق تصور وتصميم .

٢/١/٣٩ ومن هنا كانت محاولة مد نطاق الفعل حتى يشمل مايصدر عن الوجود ، محاولة تتغاضى عن الفارق الجوهري القائم بينه وبين الحادث ، ومن ثمة بين ماتقوم به الارادة البشرية في تطلعها إلى الابتكار والتجديد ، وما يصدر عن الصيرورة لاظهار ماكان باطنا في الوجود . وهذا من شأنه ان يؤنس الوجود ، ويمنحه في اصله صفة لم تظهر فيه إلا فيما بعد ، في احد موجوداته الجزئية ، اعني الإنسان . وهذا يوقعنا في خطأين فلسفيين : خلع الصفة الإنسانية على كلية الوجود وتعميم الصفة الجزئية على الكل .

وهنا لابد لنا من طرح السؤال التالي : إذا كان الفعل امرا صادرا عن الإنسان ، إلا يعني هذا ، انه كان في الوجود اصلا ؟ والا فمن اين اتى ، مادام الوجود هو الكل الذي لاكل سواه ؟ اننا لانستطيع إلا ان نعترف بوجاهة هذا السؤال . غير اننا لانستطيع بالمقابل ، إلا ان ندخل في معطيات المسألة التي نحن بصددها ، تأخر ظهوره إلى حين ظهور الإنسان ، وان نتساءل من جديد : لماذا لم يكن هناك من فعل اصلا ؟ وجوابنا نستعيره من ارسطو : وهو انه كان موجودا بالقوة ، شأنه شأن صاحبه الإنسان ، ولم يصبح بالفعل إلا حينما انتقل وجود الإنسان من القوة إلى الفعل . لقد كان كل شيء خاضعا للصيرورة حادثا يتبعه حادث ، أو يرافقه حادث ،إلى ان ظهر الإنسان حادثا استثنائيا ، له قيادته الذاتية الحرة الواعية التي تستطيع ان تعزل ذاتها عن حوادث الصيرورة داخليا ، وان كان هذا ليس بمستطاعها خارجيا ،مما يتيح لها المداولة والتفكير ، ومن ثمة التشبث باحدى الحتميات المتاحة امامها . وذاكم هو الفارق بين الحادث والفعل ، بين الصيرورة والارادة ،بين الطبيعة والانسان .

ومن هنا كانت القدرة على الإبداع . بيد اننا ونحن نبدع الجديد لانفعل شيئاً غير محاكاة الصيرورة ، كما ذكرنا في مواضع عدة . فكما انها تجمع الصفات المختلفة للعناصر المختلفة ، لكي تولد الموجودات

الجديدة ، كذلك نفعل نحن ، حينما نستحدث شيئاً جديدا . غير اننا نفعله بارادتنا وتصوراتنا المبدعة ، في حين انها تصنعه بآلية وبحتمياتها المتتابعة . اننا نختار وفق منظور عقلي ، وهي تصطفي اصطفاء حتميا . ان الارادة البشرية لاتخلق شيئاً من العدم ، بل تتناول الأشياء ذات الوجود المسبق ، وتخلع عليها صورا جديدة ، على حين ان الصيرورة لا تخلق غير الصور الجديدة والموجودات الجديدة من مادة ماثلة ابدا : فالارادة تأخذ الحتميات وتشكلها ، فتحولها إلى فعل . ولهذا كان العالم الذي نصبو إليه هو هذا العالم ذاته ، وقد بدلنا بصورته الماثلة امامنا صورة أخرى من صنعنا نحن بني البشر .

٣/١/٣٩ ويبدو ان الصيرورة حينما ابدعت الإنسان ، اوكلت إليه مهمة استكمال الإبداع . وهذا يظهر واضحا في آلية عملها . فهي لاتخلف وراءها غير ماهو ناقص ، والذي إذا تم ، كان تمامه مؤذنا بالصيرورة إلى النقصان من جديد . وهذا يتيح للوجدان الإنساني ان يوازن بين نقص ونقص ، وان يضيف جزءا إلى جزء أو صورة إلى صورة ، مستلهما فكرة الكمال التي يوحي بها الكل ، فيبدع رؤية جديدة في مجال العلم أو الفكر أو الفلسفة ، أو يبتكر تنظيما اجتماعيا في مجال الحياة العامة ، أو يخترع منجزا صناعيا في شؤون العمل الآلي ، أو يبدع اثرا فنيا في مجال الموسيقا أو الرسم أو الشعر أو الرواية أو المسرح الخ ...

ومن هنا كان تميز الفعل من الحادث ، وتميز الإبداع من التكرار . انه يرجع إلى الرياد الإنساني الذي يمثل انقطاعا في تيار الصيرورة وحوداثها ، بشأن اقرار الاتجاه والتحديد : ففي بؤرة الوجدان هناك اشارة توقف ، تتبعها اشارة انطلاق ، وبينهما فسحة من الزمان ، قد تطول وقد تقصر ، لوعي الموقف وتدبره ، واتخاذ قرار بشأنه ، في سبيل تعديله أو تجديده على نحو من الانحاء . لهذا كان الرياد الذي يبدأ به الفعل ، مؤشرا صريحا ، لتحويل ماهو طبيعي إلى ماهو انساني . وهذا

لايكون من دون إبداع الجديد ، وابتكار المناسب . غير ان الريـاد ريادان : سلبي وايجابي . أمّا السلبي فهو الذي يمثل الانقطاع في الصيرورة وحوداثها ، في حين ان الايجابي هو اعادة الاتصال بها ، بممارسة الفعل الذي تقرر اتخاذه ، وبادخال الجديد في هذه الممارسة في حال الإبداع .

٢/٣٩ وهكذا نجد ان كل فعل نقوم به ، لايصبح ممكناً الابركوينا مركب الصيرورة : ففيها يتحول الامكان إلى متحقق غالباً مايكون مطبوعا بطابع الإبداع . وهذا يصدق على المجرد صدقة إلى المشخص ،بل ان صدقة على المجرد هو صدى لصدقة على المشخص .

١/٢/٣٩ غير ان ارتباط تحقيق افعالنا بالصيرورة أولاً ، وبالامكانات التي تتيحها لنا ثانياً ، إذا عنى شيئاً ، فانما يعني ، اننا لانستطيع ان نستقل استقلالا تاما عن العالم ، وان ذواتنا تظل متكيفة بموجوداته ، ومتأثرة بما يطرأ عليها من حوداث . فحتى الفعل الذي نقوم به تجاهها ، لابد له من ان يتعدل بحسبها وبحسب موقعها ، حتى اننا في كثير من الاحيان ، نضيع في العالم ، وربما عجزنا عن استرداد ذواتنا منه . ومن هنا لم نكن ذواتنا على الحقيقة ، إلا في حالات نادرة جدا . ولهذا كان الامكان لايتيح لنا صنع الأشياء فقط ، بل يتيح لنا في الوقت ذاته ، صنع ذواتنا ونحن نصنعها . بل ان صنع الشيء عرضي ينقضي بانجازه ، على حين ان صنع ذواتنا جوهري ،لأنه دائم يستمر في كل مانصنعه .

ومن هنا كان الوجدان يتضمن امكانات كثيرة ، شأنه في ذلك شأن الوجود المشخص ، وان كانت امكانات ذاك محدودة جدا بالنسبة إلى امكانات هذا . وهي وان كانت امكانات موجود جزئي محدود مكانا وزمانا ، إلا انه يستطيع بحسب طاقاته الفردية والبشرية ، ان يستمد امكانات أخرى من الوجود المشخص ، تعوض له مايفقده جراء قيامه بأفعاله .

والحقيقة ان امكانـاتي مـن امكانـات الوجـود المشـخص ، الـذي استمد منه مقوماتي كلها . وما الحرية التي اعتقـد بـأنني اتمتـع بهـا ، إلا هذه الامكانات التي يعرضها علي في مكان وزمان معينين ، انا وحـدي قمين بما يتـأتى عنهمـا . وهـذا مـايجعل حريـتي ، وحريـة كـل انسـان ، جزئية ، بل فصلا مستقلا على هامش الحتمية الكونية .

غير ان للامكـان منطقـا خاصـا ، ولاسـيما حـين يتحـدد بحـدود الواقع المشخص .ان للامكان الذي انا اياه ، تطورا يقترن بتطـور افعـالي التي حققت بها امكاناتي السابقة : فبعض الامكانات اكون عاجزا عـن تحويلها إلى افعال . ولكنني ماأكاد احقق بعضها الذي اقدر عليه ، حتـى تصبح طيعة لي ، يمكن لحريتي ان تتناولها . فأنا لم اكن استطيع ان اصـل إلى الدرجة التي انـا فيهـا مـن شمـول التفكـير ودقتـه لـو لم يسـبق لي ان تمكنت من توسيع دائرة ثقافتي ، ولم اصل إلى الثقافة التي وصلت اليها ، لولا تعلمي القراءة فالقراءة هي الحتمية لتوسيع دائـرة الثقافـة ، والثقافـة الواسعة هي الحتمية لشمول التفكير ودقته .

٣٩/٢/٢ ومـن هنـا كـانت جـدوى علاقتنـا بـالوجود . ونحـن واجدوها في الفعل المبدع الذي نجدد بـه انفسـنا ، ونجـدد المكـان الـذي نحتله في العالم : ففي حالة الفكر تتحقق هذه العلاقة في تراكم المعرفـة ، وفي حالة العمل تتحقق في صنع الأشياء واقامـة المؤسسـات ، وفي حالـة الإبداع ، تتحقق في مصنوعات مبتكرة ، وآثار فنية بديعة .

الباب الثالث

المشروع الإنساني

٤٠/١ رأينا انه من صميم الوجود تتوالى الصيرورة في مدها الذي لاينقطع ،وانه في صميم مدها يولد فعلنا الإنساني ، سواء أكنا افرادا أم جماعات أم نوعا .وهذا هو الذي يعطي فعلنا الحضاري ، بما هو مشروعنا الإنساني ، ركيزته في الوجود ، واستمراره في الصيرورة ، مما يمكننا من اقامة الحضارات المتعددة المختلفة في توالي الزمان ، وفي رحاب المكان .

٤٠/١/١ وهذا يعني ان مشروعنا الإنساني في اقامة الحضارة قد بدأ ، وان بدايته تبشر بامكان متابعته وتلافي عيوبه ونقائصه . ولكن بدايته تظل محل تساؤل إذ انها كانت مع الإنسان البدائي ، مما يجعلنا نرى انها لم تكن نتيجة تأمل وتفكير ، كما هو شأن الحضارات التي اتت بعدها ، وانما وليدة التلقائية والايمان . فبهما معاً بدأ الوجدان رحلته الحضارية في الوجود المشخص .

والحقيقة انه في الوجود المشخص يتوحد الوجود والفعل من خلال صيرورته . ولكن الفعل لم يظهر إلا متأخرا في الصيرورة مع الإنسان الذي يظل مرتعا لها ، إلى ان تستيقظ فيه قوى التأمل والتفكير والتقويم . وهنا يحدث الانقلاب النوعي الذي يمكن الإنسان من التحكم بالصيرورة بعد ان ظل زمنا طويلاً مرتعا لها . فهنا ينشأ عالم جديد من صنع الإنسان ، يأخذ بالتوضع فوق العالم الطبيعي ، الذي هو امتداد للصيرورة .

وهذا يبين عمل الصيرورة في توليد الموجودات الجزئية ، ومنها الإنسان .وإذا كان الوجود بما هو كل ، ينقسم إلى اجزاء بحركة الصيرورة ، فان هذه الحقيقة لاتصبح معروفة إلا بطروء الإنسان على

الوجود : فالصيرورة لم تقذفه إلى الوجود ، إلا بعد ان قذفت إليه موجودات جزئية كثيرة أخرى . واننا إذ نلجأ إلى التعبير عن ذلك بحركة الصيرورة ،فلأن الزمان لم يكن تجرد منها بعد ، لأن تجرده منها رهن بمجيء الإنسان ، كما رأينا . ومن هنا كان الكل والجزء بحاجة إلى تجريد الإنسان وجدانه ذاتا عارفة ، لتعي هذا وذاك .

٢/١/٤٠ وهذا يعني ، ان تجزيء الكل إلى اجزاء مرتبط بوعي الذات ، وانه من دون وعيها ، لايكون هناك غير الوجود وصيرورته وماينتج عنهما ، ولكنها من دون وعي يعي ايا منها . غير ان هذا إذا كان يصدق على الوجود بكليته ، فهل يصدق على احد موجوداته الجزئية ؟ اجل ، ففي حال غياب الوعي بغياب الإنسان الذي يعي ، يسود حكم الصيرورة في آليتها التي لاتتوقف . ولكن الأمر يصبح مخالفا في حال الإنسان ووعيه : فهنا ننتقل من منطق الصيرورة الآلي ، إلى منطق الفعل الاختياري .

بيد ان الانفصال بين حتميات الصيرورة ، الذي تتيحه الفرج القائمة بين الموجودات ، ليس كافيا بحد ذاته ، ولابد ان يقابله مايماثله في وجدان الإنسان ،والا كانت الآلية هي التي تتحكم به لا الحرية . وهذا ماتوفره حالة الدماغ البشري الذي يتصف بانفصال مجموعاته العصبية . والحقيقة ان انفصال المجموعات العصبية في الدماغ بعضها عن بعض ، هو الذي يتيح للسيالة العصبية ، ان تتخذ من حيث الامكان ، أي اتجاه كان ، وان تتبنى بالتوجيه الوجداني ، الاتجاه المراد المحدد ، وهذا يتيح القيام بالفعل ، لأن هناك مايقابله في الصيرورة .

وهذا يعني ، ان الفعل نتيجة نقص مزدوج : نقص في ارتباط الجملة العصبية بعضها ببعض في الدماغ ، ونقص في استمرار الصيرورة في اتجاه واحد . وهذا يجعلنا نتساءل : اليس هذا النقص المزدوج سبيلا إلى استكمال الوجود من خلال صيرورته من ناحية ،وبالانسان الذي يتمتع بالحرية من ناحية أخرى ؟ ان هذا مايبدو لنا ، ومانرى الدليل

عليه ، في قيام العالم الإنساني فوق العالم الطبيعي .ومن هنا كان عالم الإنسان عالم الحرية ، وكان عالم الطبيعة عالم الحتمية ، وكانت المراوحة بين العالمين ، مانشاهده من الحضارات البشرية المتعددة المختلفة لقد بدأ الأمر يكون كذلك ، منذ ظهور الإنسان على سطح هذا الكوكب : فقد انتهت مرحلة الحتمية التي لاستثناء لها ، وبدأت مرحلة الحتمية التي تحوفها الحرية .

٢/٤٠ وهكذا يبدو ان الحرية دليل على ماتتصف به ، نحن البشر، من نقص يسعى إلى ان يصبح بها كمالا . فنحن لانني نقوم بالفعل اثر الفعل ، لاستكمال نقص في ذواتنا ، وفي العالم كما نريده ان يكون . ولكن إذا صح هذا علينا بما نحن وحدانات ، فهل يصح على الوجود المشخص ، من حيث هو المصدر الذي صدرنا عنه ؟ اننا نميل إلى هذا الاعتقاد .

١/٢/٤٠ والحقيقة ان الوجود قذفنا بصيرورته كائنات حرة ، ليستكمل بنا وبأفعالنا ، ولاسيما المبدعة منها ، ضروب النقص التي تعجز صيرورته عن توفيرها من دوننا . فقد اوجد بصيرورته الإنسان كائنا حرا عاقلا مبدعا ، يحتل قمة الهرم بين الكائنات كلها . ولكنه اوجده كائنا لايرتفع بحيوانيته إلا قليلا عن ارقى حيوانات جنسه ، وترك له مهمة الارتقاء بنفسه وبعالمه ، باستكمال نفسه بالحضارة واستكمال العالم الطبيعي بالعالم المتحضر .

والحقيقة انني حينما اقوم بالفعل ، لا احدث اثرا في احد أشياء الواقع فقط ، بل احدث اثرا في نفسي أيضاً . إذ ان كل فعل اقوم به ، لايلبث بمجرد تحققه ان يضيف إلى معرفتي معرفة ، وإلى خبرتي خبرة ، وربما فتح امامي طريقا إلى الإبداع أيضاً . فهناك شيء من التفاعل بيني وبين مايحيط بي في العالم ، وهو شيء لاادرى من أي عمق من اعماقه اتاني ، ولا إلى أي عمق سينتهي بي . انني مقذوف في ابعاده من حتمية إلى حتمية ، وحتى حينما تتدخل حريتي ، فتتشبث باحداها اكون في

وضع من يختار بينها ، معتقدا انه نجا من اسارها . ولكنني لاالبث ان استيقظ من غفلتي ، لأكتشف ان مااخترته بارادتي ، لم يكن غير حتمية مرتبطة بسلسلة من الحتميات المتعاقبة ، والمحاطة أيضاً بعدد آخر من سلاسل الحتميات المختلفة . وهكذا ابدو انني في نهاية الأمر حتمية في مجرى الصيرورة ، لاتختلف عن سائر الحتميات ، إلا بأنها مركز وعي لوهم الحرية المطلقة ، تعيش وتموت وهي مضللة به . غير ان هذا الوهم وهم نافع مع ذلك ، إذ هو يعطي لحتمية الإنسان ، وهي حتمية يرافقها الوعي ، سيادة على حتميات الطبيعة ، ويهيء لها اسباب الانتقال إلى اقامة العالم الإنساني فوق العالم الطبيعي .

٢/٢/٤٠ ولكن ، إذا كان الموجود الجزئي يحدنا ، ويقف دون انجازنا عملنا ،لأنه خارجنا ،فاننا نستعين عليه ، بالرجوع إلى الوجود الذي نحن فيه ، وإلى صيرورته التي قذفتنا مع موجوداته وبينها ، وجعلتنا نألف كل شيء ، بكشفها عن بواطن الأشياء ، بالتوسط بيننا وبينها ، في وجود نساكننا فيه . وهي إذ تكشف لنا عن بواطنها ، انما تفسح امامنا مجالات التفكير والعمل والابداع ، باطلاعنا على دخائلها فنتمكن من النفاذ اليها ، وتطويعها لارادتنا وغاياتنا . فحينما نقوم بأفعالنا لانشعر بحريتنا واستقلالنا عن العالم فقط ، بل بأننا مأخوذون في حبائله ، تحيط بنا حتمياته ، وتدعونا إلى التشبث بها ، لتتحقق في فعل في العالم الخارجي .

والحقيقة ان العالم كما يصبو إليه الإنسان ، يختلف اختلافا كبيرا عن عالم الطبيعة . انه في صورته المثالية يختلف عن صورته الواقعية ، والمسافة بين هذا العالم وذاك ، قد تطول وقد تقصر ، وفقا لمستوى طموح الإنسان في كل عصر . ولكننا جميعاً نصبو إلى ملء الفجوة التي تقوم بين العالمين ، ونقضي بياض نهارنا وسواد ليلنا ، في مزاولة حلم الربط بين الواقع والمثال . بيد ان المثال ليس شيئاً ثابتا ، بل انه يتحرك بتحركنا ، ويأبى علينا اللحاق به ، فيظل يتقدمنا باستمرار ، انه دائما

امامنا ، وهو يحاول باستمرار المحافظة على ان تظل المسافة كبيرة بيننا وبينه . وهي تظل كذلك .

٣/٤٠ هذا العالم الذي كنا نصبو إليه منذ القدم ، قد حققناه جزئياً ، وبقي علينا ان نكمل ما بدأناه . ولكن الانتقال من الجزئي إلى الكلي يحتاج إلى طفرة نوعية ، طفرة من وضعنا البشري ، إلى العالم الذي نصبو إليه . وهذا لايكون من دون مراوحة بين الحلول في الوجود ومفارقته . ولكيلا تكون المراوحة فوضى أو عبثا ، لابد من القيم العليا مرجعا يهتدى به . فعندئذ تقوم الحضارة ، وتأخذ بالسير نحو الكمال . ولاندري متى وكيف ستتمكن البشرية من تحقيق ذلك . غير اننا سنحاول بيان ذلك من خلال ماتحقق . وفي سبيل ذلك ، سنخصص اربعة فصول ، وهي التالية :

الفصل الأول : الوضع البشري ،

الفصل الثاني : الحلول والمفارقة ،

الفصل الثالث : القيم ،

الفصل الرابع : الحضارة .

*

الفصل الأول

الوضع البشري

-٤١-

١/٤١ إذا كانت الصيرورة قذفت الإنسان كائنا طبيعيا إلى الوجود ، فقد استطاع بما يتمتع به من ذكاء وعبقرية ، ان يغير من وضعه الطبيعي ، وان يوجد له وضعا مغايرا من صنعه ذاته . غير ان الوضع الذي اتخذه لنفسه ، ليس نهائيا ، ولاعلى غاية مايرام . ولهذا فهو دائب على تطويره نحو الأحسن . وما الحضارات التي يبدعها في الازمنة المتعاقبة ، والامكنة المتباعدة أو المتقاربة ، إلا وسيلته إلى ذلك .

١/١/٤١ بيد ان وضعنا البشري في هذا العالم ، وان اختلف بين فرد وآخر أو بين جماعة وأخرى ، فهو يحمل سمات عامة توحد بيننا نحن البشر . والحقيقة ان الوضع الذي يحتله أي منا في الوجود المشخص، لايختلف عن الوضع الذي يحتله سواه ، شأننا في ذلك شأن اية نقطة على سطح الكرة . وإذا كانت الكرة الارضية التي نعيش عليها، جرما واحدا من مليارات الاجرام المنتشرة في الكون الرحيب ، فهذا لايغير من الأمر شيئاً ، إذ ان وضع كوكبنا الارضي يظل واحدا بالنسبة إلى الكون من الناحية الكلية . بقي أمر الاختلافات الجزئية بين اوضاعنا الفردية على الكرة الارضية ، والجانب الذي نطل منه على الكون الرحيب ، وهي اختلافات في الجزئيات ، وهي ادخل ماتكون في العلم ، وقيمتها ثانوية مضافة .

ولكن الوجود ليس موئلا لي وحدي ، فهناك كثير من الكائنات البشرية وغير البشرية تشاركني فيه ، فينعكس فعلي عليها ، كما ينعكس فعلها علي .ونتيجة هذا وذاك تداخل الحتميات بين افعالي وافعالها ، وخروجها من يدي وايديها ، وتشكلها في مجرى الصيرورة تشكلات غير متوقعة ، ولايمكن التنبؤ بها ، أو السيطرة عليها . ومن هنا كان القلق الذي يساورني عند كل فعل اقوم به : فهو في متناولي طالما لم اقم به ، لكنه مايكاد يصبح ناجزا ، حتى يصبح خاضعا للصيرورة وضروراتها .

بيد ان ماانتجه الفعل ، احسه في لحظة انتاجه فوق اديم هذا الكوكب . ومن هنا كان المجرد امتدادا للمشخص يدل عليه ولا ينفيه . وهذا في الحقيقة مايرسخ الاعتقاد فينا ، بأن مانفكر فيه له جذوره في الوجود . غير ان التفكير حينما يكون مجرد تفكير ، يقطع اواصر الصلة بيننا وبين العالم ، ولايستبقي منها سوى آصرة التفكير المجرد ، وهي اوهى من خيوط العنكبوت . انها هي التي ننسج منها علومنا المختلفة . فهل نتوقع منها ان تحكم الصلة بيننا وبين الوجود المشخص الذي هو موئلنا وملاذنا ؟ ان الافكار وان كانت تنأي بنا عن الوجود المشخص وموجوداته ، غير ان الحالات الوجدانية التي تبطنها ، تقرب بيننا في ادراكهما : فهناك وجدانية انسانية تجمع بيننا اصلا ، وهي على استعداد دائم للتقريب بيننا ، حتى على مستوى الافكار . فالحياة الوجدانية هي القاعدة الوجودية التي تصدر عنها كل افكارنا . ولهذا فهي التي تجمع بيننا أولاً ، لتكون سبيلا إلى تلاقي افكارنا ثانياً . ومن هنا كانت الحاجة إلى الفلسفة ، لا الفلسفة المثالية ، ولا الفلسفة المادية ، بل الفلسفة الوجدانية الوجودية ، لتعيد احكام هذه الاواصر بيننا وبين العالم بما فيه من أشياء واشخاص . في هذه الحال وحدها نعطى العالم ، ويمكننا امتلاكه والتمتع به .

٢/١/٤١ والحقيقة انني لا اعيش في عزلة بحال من الاحوال . فأنا في العالم دائماً ، بين اشيائه واشخاصه ، تربطني العلاقات بها وبهم

باستمرار . وهذا لا يقتصر علي وانا بينها وبينهم فقط ، بل يلاحقني وانا بعيد عنها وعنهم ، حتى لو كنت في سجن انفرادي . ان الأشياء والأشخاص في كياني كما هم حولي . ومن هنا كنت في العالم ومع الآخرين في وقت واحد معاً . بيد انني وانا مقذوف في عالم اجهله ، وارتكب الاخطاء فيه جراء جهلي ، اشعر شعورا حادا بذاتي . شعورا يجعلني ازداد قلقا لحظة بعد لحظة ، فلا اعي غير انني وحيد في عالم يتطلب مني ألا ابقى وحيدا ، وان اسعى إلى حليف يعينني على ماانا فيه. وفي هذه الحال ، يكون لابد لي من ايجاد الحليف كائنا من يكون ، بصرف النظر عن قوته التي يتمتع بها حيال الكون الرحيب المملوء بمليارات مليارات الكائنات المختلفة .

اني جزء ضئيل ضعيف في وسط كل يتجاوزلي من كل جانب تجاوزا يبلغ غير المتناهي ، وهو مملوء بكائنات اقوى مني بكثير ، فكيف لا اشعر بالقلق على مصيري ، وانا فيه بازاء هذه الكائنات التي لاادري بالضبط ، ماستكون عليه ردود افعالها تجاه افعالي ؟ ومن هنا كان لابد لي من ان اتحالف مع بعضها ضد بعض ، وضد قوى الطبيعة التي تحيط بنا جميعاً . وهذا سبب تلاقي الجماعة الاسرية الصغيرة بالجماعة الاسرية الصغيرة الاخرى ، لتكوين الجماعة الكبيرة والامة والمجتمع الكبير . فهنا ابدأ بالشعور بالقلق الذي يساورني وقد أخذ يتلاشي . غير اني لااكاد اطمئن إليه بعض الاطمئنان ، حتى احد ضروبا أخرى من القلق تنبع من الجماعة والمجتمع اللذين اطمأنت اليهما نفسي . وهكذا لا اكاد اتخلص من شعور بالقلق تجاه أمر من الامور حتى احدني مغمورا حتى اذني ، بشعور جديد من القلق تجاه ماافضيت إليه .

وهذا يعني ، انني بما انا موجود فردي ، أمّا ان ابقى متروكا لمصيري في عالم لايكترث بي ، أو اقيم علاقات صحبه وصداقة وثقة واحترام الخ .. مع الآخرين ، ولا وسط بين الامرين ، إذ ان ادنى انحراف عن أي من الوضعين ، معناه الجنوح إلى نقيضه . في وضع عدم

الاكتراث اشعر بالعداء نحو عالم يعاديني كل ما فيه ، فأنساق في نفق البغض والحقد والتشاؤم ... أمّا في وضع العلاقات الإنسانية الايجابية ، فأشعر بالاطمئنان في عالم هادئني فيه الآخرون ، وانساقت اموره كما يطيب لي ، فيحملني التفاؤل على اجنحته الوردية ، ويهدهدني الحب في فردوسه الحالم ، ويداعب الرضى مشاعري الهائمة ، الخ ..

ومن هنا كنت لاأثبت وجودي بأفعالي فقط ، بل بأفعال الآخرين أيضاً : فأنا اتطلع اليهم ، ليكونوا شاهدين على وجودي بما يعيرونني اياه من انتباه واهتمام .فمن دون ذلك ، احس بأني قد غيبت في ظلمات النسيان أو الاهمال . وهذا يرادف في نظري انزلاقي إلى مهواة العدم . فما من أمر اشد على المرء من ان يجد نفسه مهملاً في عالم لايكترث به احد . ومن هنا كانت قيمة الحب والاخوة والصداقة ، وكل العلاقات التي هي من هذا النوع ، فهي التي تخلع على وجودي قيمة ايجابية ، اشعر معها بنشوة الحياة وفتنتها ، فلا البث ان امتلئ ثقة بنفسي وبالآخرين وبما يجري في العالم . وهذا يفضي بي إلى ان ابادل الآخرين حبا بحب ، وثقة بثقة واحتراما باحترام ، فأطمئن على وضعي في عالم تتفجر صيرورته في كل اتجاه ، وتحمل معها التغيرات من كل لون .

وعندئذ اعي ذاتي في مركز الوجود ، واعي في الوقت ذاته ، ان الآخرين يحملون أيضا النظرة ذاتها إلى اوضاعهم ، واستنتج ان كلا منهم يعي ذاته مركز الوجود . وهذا التشابه في الوضع هو الذي يقرب بيني وبينهم ، ويجعلني وإياهم نلتقي على ارض مشتركة . فمثل هذا اصل الوجدان الجماعي أو الإنساني .

٤١/٢ وهكذا يمكننا ان نلتقي احدنا بالآخر في النظر والعمل ، وان كان هناك اختلاف في زاوية الرؤية والعمل تفصل بيننا . بيد ان هذه الزاوية من الاختلاف يمكن تجاوزها ، لأنها وليدة اختلاف مكانينا في الوجود ، وما علينا إلا ان نتبادل مكانينا ، حتى نضيق شقة الاختلاف بيننا .

١/٢/٤١ اقول نضيق ، ولا اقول نلغي ، لأن هناك فروقا فردية في الثقافة والخبرة والتفكير والطبع تظل تفصل بيننا ، مهما كررنا تبادل مكانينا وخبراتنا ومعلوماتنا . واننا لانعد ذلك سيئة على الاطلاق ، بل حسنة تخرج كلا منا من ايحدانيته واركزازه .

وعليه ، إذا كانت علاقتي بالآخرين من خلال الصيرورة دائماً ، كانت الصيرورة هي التي تطبع علاقاتي بهم ، وتجعلها ممكنة نظرا وعملا . وهذا كاف لبيان الطابع المتغير لعلاقاتي بهم . بيد ان هذا التغير ليس مطلقا ، إذ ان هذه الصيرورة هي صيرورة الوجود ، والوجود بما هو وجود يعطينا الثبات . وهذا يخلع بعض الثبات على علاقاتنا المتغيرة بالآخرين ، مما يعني ، ان علاقتنا بهم تحمل طابع التغير في الثبات ، أو طابع الثبات في التغير . ومن هنا كانت المشاركة التي تقوم بيني وبينهم ، بمساندة افعالي لأفعالهم ، ومساندة افعالهم لأفعالي ، هي التي تقوم في أساس الحياة الجماعية ومايرتبط بها من اعراف وتقاليد وقوانين وقيم . ولكن العلاقات النابعة من الاعراف والتقاليد والقوانين تظل طافية على السطح ، في حين ان العلاقات القيمية تكون نافذة إلى اعماق الوجدان . بيد ان اختلاف هذين النوعين من العلاقات ، ليس دون طائل ، إذ هو يربط الحياة الداخلية بالحياة الخارجية ، ويقيم تفاعلا مستمرا بين ماهو ذاتي وما هو موضوعي ، ويسهم في اخراج مافي الطبيعة البشرية من القوة الى الفعل .

والحقيقة ان طبيعتي البشرية تتألف من مجموعة من الحتميات الموضوعة في تصرف حرية مجردة لاتتحقق فعلا إلا بتشبثها بواحدة تختارها منها . ولهذا كانت الماهية الجديدة التي انا بصدد تحقيقها ، مزيجا من هذه الحتميات وهي تنقلب بالحرية إلى فعل ، وكان كل فعل اقوم به في المستقبل ، على الرغم من الحرية التي هي في اساسه ، وليد هذه الحتمية أو تلك ، أو وليد المزج بين عدد منها ، سواء صغر هذا العدد أو كبر . فما ينقص الذات ، تحاول ان تناله بفعل من افعالها ، يصلها

بصيرورة الوجود ، الذي هو ينبوع كل حتمية . وهذا ماتتابعه لتبقى على استمرارها في الوجود . انها تضع الكل مثالا اعلى لها نصب عينيها، وهي لاتني عن محاكاته ، وان كانت تعرف انها لن تبلغه ابدا .

ولكن هذا ليس قدرها وحدها ، بل قدر كل ذات ، وان كان كل منها تسلك سبيلا غير السبيل الذي تسلكه الاخرى . فكل منها تنطلق من مكان مغاير للمكان الذي تنطلق منه الاخرى ، في لحظة قد تطابق لحظة انطلاق الاخرى أو لاتطابقها . ولكنها كثيرا ماتتلاقى ، ويؤثر بعضها في بعض .

٢/٢/٤١ وهكذا يمضي التطور الكوني في اتجاهه الإنساني . فكأن في الكون غاية مضمرة يسعى إلى تحقيقها ، إلا وهي سيادة الإنسان وتحقيقه قيمه العليا . قد تكون افعال بعض الناس بعيدة عن القيم الايجابية العليا ، ولكنها كلها تصب في بحر القيم ، وبعضها يلغى عمل بعض . وهذا مايجعل الطريق إلى العالم الإنساني طويلاً وشاقا . وسبب ذلك استمرار عمل الطبيعة فينا بمنعكساتها وغرائزها ، وعدم اذعانها لتوجيه القيم العليا .

وهذا يتضح بخروجنا من عالم الذات إلى عالم الجماعة وعالم البشرية حيث نأخذ على عاتقنا تجاوز العالم الطبيعي إلى العالم الإنساني ، من اجل تحقيق طبيعتنا البشرية بامكاناتها كلها وما تحمله من قيم عليا . فكأننا لا نقنع بعالمنا الذي وجدنا انفسنا فيه ، ونحن نسعى دائماً إلى تغييره والسمو به .

-٤٢-

١/٤٢ وهكذا نجد ان شبكات من العلاقات الوجودية تربط كلا منا بالأشياء والآخرين . وهذا ليس عارضا في لحظة دون لحظة ، بل ابتداء من لحظة الميلاد ، وانتهاء بانتهاء العمر . وبين الميلاد وانتهاء العمر

تتنوع العلاقات ، وتتخذ صور حتميات تتراكم بعضها فوق بعض ، على غير نظام معين .

١/١/٤٢ حينما خرجت إلى الدنيا جملة من الحتميات الحيوية والاستعدادات النفسية ، كنت موجودا فريدا يختلف بفرديته عن الآخرين في كثير أو قليل . ومنذ ذلك الحين ، وانا اعمل جهدي ، للخروج من هذا الوضع إلى وضع الشخص الاجتماعي ، الذي يمكنني من معايشة الآخرين ، والتفاهم والتواصل والتعاون معهم . وهذا يعني ان جهد الفعل والم الانفعال كانا يرافقاني منذ ان وفدت إلى هذه الدنيا، وانه ماكان لي ان اصل إلى تحقيق صفات الشخص في ، لولا الجهد والألم . وهكذا اكون ابن الجهد والألم ، كما انا ابن الحياة . وهل يمكن لابن الحياة إلا يكون ابن الجهد والألم ؟

ولكن ، ما الذي يمثل حقيقتي الصميمية ؟ لااحد يعلم ، مالم يطلع على افعالي وتصرفاتي في مواقفي التي عرضت لي ، أو صنعتها بارادتي . وربما كنت انا ذاتي لااعرف حقيقة ذاتي ، قبل ان اقوم بأفعالي وتصرفاتي ، ثم اقف هنيهة على الاقل ، لأتأمل هذه الأفعال والتصرفات . ومن هنا كان من غير الممكن فهم حقيقتي الصميمية من الآخرين ومني انا ذاتي ، إلا من خلال ماأقوم به من افعال وتصرفات تبدو للعيان بتحققاتها في العالم الخارجي . وهذا يدل على ان الباطن ليس مستقلا عن الظاهر ، وان الظاهر تعبير عن الباطن . ومن هنا كانت وحدة الباطن والظاهر هي حقيقتنا ، مهما ادعينا ان نتيجة الفعل لم تأت مطابقة لصورته في ذهننا . قد يصح هذا بالنسبة إلى فعل مفرد من افعالنا ، كأن نتصوره على صورة معينة ، ثم يأتي على صورة مغايرة في التنفيذ . ولكن هذا لايعني انقطاع سبل التنفيذ بيننا وبين الواقع . فنحن مازلنا قادرين على الفعل ، وامامنا فرص حياة كاملة زاخرة بالامكانات ، لتصحيح ماعجزنا عن تنفيذه على صورته التي نرغب فيها . وهكذا يبدو ، انه إذا كان احد افعالنا لايعبر بصدق عنا ،

فإن جملة افعالنا في تحققاتها الارادية أو العشوائية ، وتصحيحاتها الكاملة أو الناقصة ، لابد لها من خلال استمرارنا في المحاولة والخطأ ، من ان تكون مرآة صادقة لنا .

٢/١/٤٢ بيد ان كل هذا يكون من خلال الصيرورة التي نركب متنها بأفعالنا ،وتجربة الذات للصيرورة وموجوداتها لاتقف عند حد ، بل تتعداه إلى تجربتها لذاتها ، وفهمها لقدراتها وتطلعاتها الخ .. فتجربة الموجودات مرتبطة دائماً بتجربة الذات ذاتها . فنحن لانكاد نعرف شيئاً ، حتى تنعكس معرفته على ذواتنا ، فتزيدنا معرفة لها .

ومن هنا كانت كل معرفة وعيا نعي به موجودا من الموجودات في الوجود المشخص ذاته ، من خلال وعي مرافق نعي به ذاتنا الواعية . ان هذا الترافق هو البنية العامة لكل معرفة ، ولايمكن ان نختزل منه في بعض الحالات ، إلا وعي الموجود الذي نعيه وعي غياب ، أي وعيا لموجود غائب . وهذا ليس استثناء ، بل هو تأكيد لبنية المعرفة العامة ، ولكن بتغيير اشارة الحضور سلبا . ومن هنا كان امكان انبثاقي فعلا من الصيرورة ، استجيب به استجابة معينة إلى الموقف الذي انا فيه . وما الامكان والاستحالة في حقيقة الأمر ، إلا نسبة معينة بين حتمياتي وحتميات الموقف،إذا هي مالت لصالحي ، كنت قادرا على القيام بالفعل الذي اريد القيام به ، وإذا مالت لصالح الموقف ، كنت عاجزا عن القيام به ، واستسلمت لحتمياته . بيد ان الموقف خاضع للصيرورة ، وانا كذلك ، ولربما طرأ طارئ على الموقف أو علي ، فقلب ميزان المعادلة ، فاذا بي قادر بعد عجز ، أو عاجز بعد قدرة . ولهذا كثيرا مايجري الحديث عن اغتنام الفرص أو تحينها .

٣/١/٤٢ وهكذا يبدو ان الصيرورة ليست وسيلة الاتصال بيني وبين الأشياء والآخرين فقط ، بل هي وسيلة الاتصال بيني وبين ذاتي أيضاً : انها وسيلة اتصال بين ما ادركه من الموقف الذي اكون فيه ، وما اريد ان اقوم به نتيجة هذا الادراك . فهي همزة الوصل بين الفكر

والارادة والرغبة . وهذا يكفي لبيان ان مايظل ماثلا وراء سلسلة الأفعال التي اقوم بها ، هو الصيرورة الدائبة ، التي امتطي موجاتها لتحقيقها : فلولاها لانقطعت الاسباب بين هذه الأفعال ، ولفقدت شعوري بهويتي ، الذي يساعدني على الاستمرار وانا مازلت انا . وهذا يعني ، ان هويتي ذاتها ليست مستقلة عن استمرارية العالم الذي اعيش فيه ، ولاسيما استمرار قوانينه في ثباتها ، إذ لو كان العالم خاليا من النظام ،والنظام هويته ، لانعدمت هويتي بتبعثرها في فوضاه .

والحقيقة انه من العبث ان احاول الهرب من ذاتي ، بالصيرورة التي اندرج فيها ، واجعلها مطية لأفعالي : فهذه الأفعال سرعان ماتتحول إلى حتميات ، وتحولني انا ذاتي إلى حتمية مصدرة للحتميات، يجعلني التفت إلى ماضي وما حققته فيه ، من اجل الالتزام به . غير ان الحتمية الملحة هي انني لااستطيع إلا الالتزام به . إذا لم اشأ ان ارتكب خيانة تجاه نفسي . وهل يمكن عد من يخون نفسه حرا ؟

وهذا ماجعلنا نذهب إلى ان الحرية جزئية ومتخمة بالحتميات من كل نوع وجنس : فأنا بما انا كائن حر ، محاط بعالم من الحتميات التي ليست خارجي فقط ، بل تغزو كياني ذاته أيضاً . ولهذا كنت لااستطيع ممارسة الحرية التي اتمتع بها ، إلا بمزاوجتها بحتمية تكون وسيلتي إلى قهر الحتميات التي تحيط بي : فكل حتمية لابد لقهرها من حتمية مقابلة تكون في متناول حريتي .

٤٢/٢ ولكن ضعفي وقلة حيلتي وانا بازاء هذه الحتميات تدفعني كما قلت إلى التحالف مع الآخرين . ومن هنا كان لابد من تواصل الوجدان بالوجدان في سبيل تمهيد الطريق أمام فعل له الغلبة على الحتميات التي يواجهني بها العالم . فعل لايقف عند حدود عالمي الداخلي ، بل يتم طريقه إلى العالم الخارجي ، ويترك اثرا فيه .

٤٢/٢/١ والحقيقة ان كون الفعل ذا مرحلتين ، الثانية منهما خارجية يمهد الطريق أمام تواصل الوجدان بالوجدان ، مثلما يمهد

الطريق أمام الفعل اطلاقا . ولكنه تواصل لايقف عند هذا الحد ، إذ بامكان الوجدانين المتواصلين ان ينفذ كل منهما إلى صميم الآخر فيكون تواصلهما تاما .

غير ان في التقاء الوجدان بالوجدانات الاخرى ، بأفعالها المتصالبة المتعاقبة ، نتائج غير متوقعة ، تدعو إلى التأمل والتفكير . فهي تخرجها من اثرتها إلى الايثار ، فتتعلم كيف تبقي على تفاهمها وتواصلها وتعاونها ، واضعة القيم العليا نصب اعينها . بيد ان الايثار ليس.وافدا غريبا عليها ، فهو مساكن الاثرة في مقر دار الوجدان . ومن هنا كان بالامكان اعطاؤه الغلبة عليها بالتربية والتعليم النظريين بادئ ذي بدء ، والمقصودين فيما بعد .

غير ان لقاءنا مع الموجودات الجزئية الاخرى يختلف باختلاف كونها موجودات عاقلة أو غير عاقلة ، حية أو غير حية : فاللقاء مع الموجودات الجامدة هو لقاء حرية بحتمية ، ومع الحيوانات لقاء حرية بحتمية توجهها الغريزة ، التي هي حتمية غائية ، ومع الموجودات العاقلة لقاء حرية بحرية ، مالم يكن نتيجة غريزة أو انفعال أو هوى . ان السقطة الهيديغرية في الـ " هم " لابد منها لاستمرارنا في التواصل مع ابناء هذا العالم الذي وجدنا فيه . انها وان كانت تصرفنا عن انفسنا ، تظل ذات مساس بأنفسنا . فنحن لانستطيع ان نكتفي بأنفسنا ، ولانستطيع حماية انفسنا إلا بانتباهنا الانتباه الواجب إلى الـ " هم " أمّا للاستعانة به ، أو للحيطة منه . فمنذ ان قذفتني الصيرورة إلى الوجود ، اقامت لي فيه مملكة فردية . ولكنها تركت تحديد حدودها لي ، اشكلها كما اريد ، واوسعها بأفعالي ، فألتقي بحدود الآخرين تارة اعدو عليها، وتارة يعدو الآخرون على حدودى فكرا وسلوكا . وبهذا وذاك نلتقي على السلام والوئام تارة ، وعلى الحرب والخصام تارة أخرى . ولكننا في الاحوال جميعا نتلاقي ، والامر كل الأمر في كيفية التلاقي . ان الأشياء هي التي تكون سبب الاشكالات التي تشجر بيننا . اننا نتكتل

جماعات ضد جماعات للحفاظ على الحدود المشتركة التي تقيمها كل جماعة ، والتي تقوم في داخلها حدود مملكة كل فرد منا.

٢/٢/٤٢ يبدو انه لايمكن لحرية وحدان ان تتطابق مع حرية وحدان آخر ، حتى لو اتخذ الأول من الثاني قدوة له ، لأن لكل من الوحدانين حتمياته الجسدية والنفسية أولاً ، ولأن الظروف المتاحة لكل منهما مختلفة فيما بينها ثانياً ، ولأن المحاكي لايمكنه ان يحاكي مايحاكيه مئة بالمئة ثالثا . ومن هنا كان الفعل الحر الذي نقوم به تجاه الآخر ، عملا محتوما به في المقام الأول ، وان كان لابد من شيء يقوم غالباً بيننا. وإذا شئنا الدقة في التعبير ، كان لابد لنا من ان نقول : انه ما من حرية تتوجه مباشرة إلى حرية ، ولا بد من ان يكون ذلك من خلال حتمية من الحتميات ، سواء اكانت مادية أو معنوية . فالتعامل بين الأشخاص ليس تعاملا في الفراغ ، بل هو تعامل في العالم وبأشيائه وفي المجتمع وبين افراده . وهذا وذاك هما الحتمية بعينها .

ولهذا لم تكن الحرية شيئاً من دون تحققها في فعل من الأفعال يترك اثرا في العالم الخارجي . ومن هنا كنا لانلمسها في افعال غيرنا مباشرة ، وانما من خلال الفعل الذي يقوم به . ولكننا نعيشها في اعماقنا في كل فعل نقوم به ، ولو لا هذه المعايشة ، لما قمنا به . وهذا يبين لنا ، ان هناك طريقين للتدليل على الحرية : تجربتنا الداخلية ، والاثر الذي تخلفه افعال الآخرين في العالم الخارجي .

-٤٣-

١/٤٣ غير ان الصيرورة ، بايجادها افرادا متفردين ، تجعل العالم مسرحا لأفعال منفصل بعضها عن بعض ، توجهها حريات تتشبث بحتمياتها من مراكز متباعدة مختلفة . وهذا يؤدى إلى خلق اضطراب وفوضى في العالم . وبما ان العالم هو الكل ، كان الواجب يقضي

باتخاذه هاديا للتنسيق بين الأفعال ، والربط بينها ، واقامة تناغم يشمل اجزاءها .

٤٣/١/١ بيد ان هذا يبدو مستحيلا من الناحية الواقعية ، والافراد هم الافراد والعالم هو العالم . ولهذا كان لابد من تحويل الموقف المشخص إلى رؤية مجردة بحسب مقاصد الذات ، ان حقيقة أو خيراً أو جمالاً . عندئذ فقط ، يمكن وضع الجزء في مكانه من الكل ، والحكم على الفوضى والاضطراب بأنهما فوضى واضطراب من ناحية ، وبامكان تحويلهما إلى نظام واستقرار من ناحية أخرى . وفي هذه الحال، تنصب الذات هذه المقاصد قيما كلية ايجابية ، لاتلبث ان تشتق منها قيما سلبية ونسبية ، تقيس بها الامور الطارئة من ناحية ، ويمكنها التعديل فيها من ناحية أخرى ، متنقلة مما هو كائن إلى مايجب ان يكون، الذي مايكاد يتحقق ، حتى ينقلب إلى ماهو كائن ، وينضاف إلى عالم الواقع . بيد ان هذا لن يكون مجديا ، مادام هناك فرد واحد لايعرف مكانه الحقيقي في الكل ، ولايتطلع منه إلى منظومة القيم العليا في فهم العالم والتصرف بازائه وبازاء موجوداته ، ويخلع الانسجام عليها.

بيد انه لولا الخصائص الفردية التي يتميز بها كل منا من الآخرين، لكنا كلنا نفعل على نحو واحد ، ولكانت الحتمية العامة تبدو في افعالنا ظاهرة للعيان . غير ان تفردنا بخصائص دون خصائص، هو الذي يخلع علينا صفات مخالفة ، توجهنا توجهات مخالفة ، فنبدو احرارا نتصرف وفق ريادات مختلفة . وهذا راجع إلى تعدد امكانات الوجود المشخص ، التي تكشف عنها الصيرورة وإلى اختلاف صفاتها الخاصة ، التي تميز احدنا من الآخر .

غير ان مافي افعالنا الارادية من تماثل يأتي من طبيعتنا البشرية ،وما عدا ذلك يأتي من خصائصنا الفردية ، التي تؤثر في رغباتنا ومثلنا وطرائقنا في المزج بين هذه وتلك ، حينما نسعى إلى تحقيقها . ومن هنا

كان التقاؤنا من جهة ،وافتراقنا من جهة أخرى . وبما ان عناصر الالتقاء كثيرة ، وعناصر الافتراق كثيرة أيضاً ، فقد كانت الانموذجات البشرية كثيرة ومتنوعة إلى حد كبير ، وكانت افعالنا الصادرة عنا من التنوع والاختلاف ، بحيث لايمكن التنبؤ بها ، إلا في حالات نادرة ، من علماء ذوي اختصاص .

٢/١/٤٣ ولكن ، مادام كل منا يحمل في ذاته طبيعة بشرية توحد بينه وبين الآخرين وصفات فردية تخلع عليه طابعا خاصا ، ومادامت الطبيعة البشرية تحمل معها الطبيعة الحيوانية ، كان لابد لتحقيق كل منا ذاته ، من ان يجعل سلوكه يتراوح بين مثال اعلى تعبر عنه الطبيعة البشرية في نوازعها وقيمها ، وبين حد ادنى تمحي فيه الطبيعة البشرية بكل ماتحمله من قيم ، وتفسح المجال أمام حيوانية تتحكم بها نوازعها المختلفة . وفي هذا يبرز مجال الحرية للاختيار بين الطبيعتين المتداخلتين ، وتأليف مما اختير سلوكا يحقق وجود كل منا . فبالطبيعة الحيوانية يمكن تحقيق الاتصال بالعالم الطبيعي ، وبالقيم العليا يمكن رفع هذه الحيوانية إلى مصاف السلوك الإنساني ، حيث يلتقي الفرد بالفرد ، والجماعة بالجماعة ، على التفاهم والتعاون والتواصل ، من اجل تحويل العالم الطبيعي إلى فردوس ارضي .

وهكذا ينحصر المثال الاعلى للفرد ، في التقريب بين طبيعته البشرية العامة وطبيعته الفردية الخاصة : فالصفات الخاصة التي يتمتع بها، يمكن لها حينئذ ، ان تنقلب إلى مزايا ومواهب يقدرها الآخرون حق قدرها ، ولاسيما حينما تؤتي اكلها ، فتنتفع بها البشرية . والحقيقة ان الصفات الفردية ليست منقطعة الجذور بالطبيعة البشرية ، بل هي وجه من وجوه تحققها ، وهي التي تهبها هذا الغنى الذي يعجز الفرد عن تحقيقه بمفرده ، والجماعة بمفردها ، وتستطيعه البشرية كلها ، بأجيالها المتعاقبة .

ومن هنا كانت الصفات الفردية الموزعة بين الناس بأنصبه مختلفة، مدعاة للتفاؤل ، إذا احسن توجيهها ،ومدعاة للتشاؤم ، إذا تركت فوضى تتجه اى اتجاه ، دون ضابط من تربية أو اخلاق أو قانون . قد يكون عملي غير ذي جدوى ، لو اتى بمفرده . ولكنه يكون نافعا وجميلا جدا ، إذا اتى متوافقا مع اعمال من يحيطون بي ، وعلى اثر من سبقونا جميعاً . والحقيقة ان قيمة العمل لاتقتصر عليه وحده ، بل تتجاوزه إلى تناغمه مع الاعمال الاخرى ، السابقة منها والمرافقة . وهذا يساعد عليه كون الإنسان فردا في جماعة ، وكون الجماعة لاتحيط به فقط ، بل تعيش في وجدانه . بيد ان هذا التناغم ليس دائماً ، وانما هو متقطع ، يظهر ويغيب . ولهذا سببه ، وهو مزدوج : انه تفرق الجماعات البشرية ، وعدم اكتمال المعارف الإنسانية . فاذا التقت المعارف والجهود وتكاملت ، كانت فترة الازدهار والتقدم ، والاكان العكس .

ولكن ، هل يعني هذا تشابه اعمالنا ؟ اطلاقا ، إذ ان كلا منا يعمل من مكانه ولحظته ، وهما مايختلف بهما احدنا عن الآخر . ولكن عدم التشابه لايعني عدم الاتساق . ولهذا كان مانطلبه هو ان ينتهي الصراع إلى التقريب بين اعمالنا ، وجعل بعضها يتسق مع بعض ، قليلا في البداية ،تمهيدا للاتساق التام بعد مسيرة طويلة . ومن هنا كان احتفاظ كل فرد بخصوصيته ، وكل جماعة بخصائصها ، ضروريا للسير نحو اقامة العالم الإنساني الخالي من الاضطراب والصراع .

ولكن ، هل يلغي التناسق النزاع بين الفرد والفرد ،وبين الجماعة والجماعة ؟ ان من قصر النظر ان نقول ذلك . فمادام الافراد والجماعات بدؤوا بدايات جزئية مختلفة ، وكل منهم يعتقد انه على صواب ، بالاستناد إلى المرجع الجزئي الذي اعتمده ، فلا بد من ان يشجر النزاع بينهم . ولكن التخلي عن المراجع الجزئية وتبني مرجع كلي يجمعون عليه ، من شأنه ان يكون سبيلا يقرب بينهم . وهذا ليس

امرا يسيرا ، ويحتاج إلى مسيرة طويلة شاقة . وهو يعني ، ان تفاهم البشر ، ووضعهم اسسا يلتقون عليها ، هو الذي يخرجهم من عشوائية اعمالهم ، ويقرب بعضهم من بعض في غاياتهم .

٤٣ /٢ غير اني وان كنت كائنا متفردا بين كائنات أخرى ، فانني احمل العمومية الإنسانية في تفردى : فالكائن المتفرد حقا ، هو الكائن الذي يحمل الصفات العامة على نحو متفرد في تنوعها وشدتها وامتزاجها . ومن هنا كانت الفردية لاتتنافى مع العمومية ، بل تحتويها احتواء فريدا .

٤٣/٢/١ وهذا ماألمسه في نفسي ، فأنا على الرغم من تفردى .بما انا كائن انساني ، اشارك بني البشر في صفاتي كلها ، .بما كل منها قائمة بذاتها : فليس لي صفة يخلو افراد النوع منها . ولكن بمجموع صفاتي .بما هي وحدة تعبر عن هويتي الشخصية ، هي التي لايمكن ان احد مايماثلها في أي انسان مماثلة تامة . قد يكون هناك من يشابهنا بشكل أو بآخر ، أمّا ان يكون هناك من يماثلنا فلا .

لهذا فأنا اعيش في قلق دائم ، لأنني جزء بين اجزاء لاادري كيف اتوجه بينها .صحيح انها في الطبيعة تخضع لقوانين ثابتة ، غير انها من التعدد إلى حد لا استطيع معه ، ان احدد إلى أين اتجه ، ولا أي قانون آخذه في اعتبارى . ولكن الأمر يصبح بسيطا ، لو كان يتوقف عند حدود الامور الطبيعية . فهناك الآخرون ومواقفهم المختلفة من الأشياء، ومن بعضهم تجاه بعض ، وهي من التعدد والاختلاف والغموض بحيث ترسم أمام عيني عددا من اشارات الاستفهام التي سرعان ماتثير في نوازع القلق . يضاف إلى هذا وذاك ، مايبعث في الحيرة وأناأواجه نفسي ، لأفهمها وافهم عالمها الصاخب المضطرب . انه مامن شيء محدد استطيع ان اركن إليه ، فكيف لااصاب بالدوار ؟ وكيف لايكون دوارى شديدا ؟

ان المسألة كل المسألة في توافق فعلي مع افعال الآخرين ، وهي مسألة ليست مستعصية على الحل ، إذ يكفي ان نركب معاً متن الصيرورة ، وان نجعل صيروراتنا الجزئية في توافق معها ، حتى نلتقي معاً على الاسهام في بناء عالمنا الإنساني .

ان في ذلك الوسيلة الصالحة الوحيدة لالتقاء الحرية بالحرية ، والفكر بالفكر ،والتعاون على الإبداع المشترك . فالتشابه بين بني البشر في صفاتهم هو الذي يجعلهم يلتقون ويفترقون . وهذا الذي يجعل الفردية الذاتية تدور في فلك العمومية البشرية . وهذا بالذات هو الذي جعل المعرفة والوجود مترابطين : فالموجودات تعرف بصفاتها ، والمعرفة تدل على الموجودات ، ان مباشرة أو على غير مباشرة . وأنا ذاتي يمكن ان اعرف بصفاتي ، ومن خلال صفاتي يمكن ان يعرفني من ليس له سابق معرفة بي . وهذا يصدق على التفريق بيني وبين غيري ، بالنسبة إلى من يعرف صفاتي وصفات غيري

٢/٢/٤٣ والحقيقة ان ذاتية افعالنا ليست مقتصرة علينا نحن انفسنا ، مادمنا قابعين في جوف الوجود : فذاتيتنا تصبح بذلك انعكاسا لما يجري فيه ،ويمكننا ان نصفها بأنها ذاتيته ذاتها . وإذا كان الأمر كذلك ، لم يكن من تناف بينها وبين الموضوعية ، وانما اصبحت أساس الموضوعية ذاتها ، وكانت نتيجة ذلك ، السبيل إلى التواصل بيني وبين الآخرين : اننا جميعاً في بيت واحد ، واشياؤه ليست مستعصية على فهمنا ولاعلى استعمالاتنا .

وهذا مايجب الرجوع إليه في فهم افعالنا وتفسيرها وتعليلها . ولهذا كانت تبدو بوجوه مختلفة ، تجعل احدنا لايشابه الآخرين في مايقرره أو يفعله ،وان كان هذا يبقي بعض التشابه بينه وبين الآخرين ، ن حيث هو انسان ومن ابناء هذا العالم .

وهذا يعني ، ان حريتنا قائمة على سلم من الحتميات ، اقربها إليه حتمياته الفردية وحتمياته البشرية ، وتليهـا حتميات الطبيعـة وحتمياتـه الاجتماعية . ان هذه الحتميات جميعاً توجه حريته ، وتطبعها بطابعها .

ولكن كوننا افرادا مختلفي الرغائب والمشارب ، يجعل اختياراتنا مختلفة التوجيهات والمذاهب . ومن هنا كان لابد لحريتنا من هاد يهديها. فهي ليست عامل تنسيق بين افعالنا المختلفة ، ان لم تتخذ من القيم الكلية الايجابية هاديا لها .

٣/٢/٤٣ والحقيقية ، كان الوجود مسرحا لتأثير واحد قبل مجيء الإنسان ، هو تأثير الصيرورة الطبيعية ، التي تظل متصلة مع ذاتها . ولكن بمجيء الإنسان الذي يتمتع بالحرية ، إلى العالم ، وعدم تملكه للعلم الكامل عن عالمه وعن نفسه ، وتدخله في مجرى الصيرورة من منطلقات جزئية متعددة ومختلفة ، جعل مايفعله فرد أو جماعة ، لايتماشى مع مايفعله فرد آخر ، أو جماعة أخرى .

وهذا يتطلب من كل فرد ان يضع حريته في تناغم مطلق مع حريات الآخرين ، لأن اخلال أي منهم بواجبة في عمله ، وفي تطلعه إلى الكل واتساق اجزائه ، من شأنه ان يثير الاضطراب في نظام اجزاء الكل . وهذا هو الحاصل حتى الآن، ومن الكثيرين الكثيرين . ومن هنا كانت حاجة الكل إلى الواحد ، وحاجة الواحد إلى الكل .

غير ان للصيرورة قوة ضابطة لأعمالنا ، بقوانينها الطبيعية التي تجري وفقها ، مما يجعل المنحرفين عن خط العمل الجماعي يعودون إلى جادة الصواب . أو تلغى اعمالهم . غير ان عمل الصيرورة توافقه الطبيعة البشرية ، فتكون عامل توحيد وضبط لأعمال الافراد والجماعات ، ولاسيما إذا وعى هؤلاء واولئك غايتهم الإنسانية ، ونظروا اليها بمنظار القيم .

ومن هنا كان ثماننا الراسخ بتلاقي اعمالنا بعضها ببعض من ناحية ، وبحوادث العالم من ناحية أخرى ، على المدى البعيد . وإذا سأل سائل : لماذا لم يحدث هذا حتى الآن، مادام العالم هو العالم ، والانسان هو الإنسان ؟ كان لابد لنا من ان نعلل ذلك بالبدايات المتفرقة المتباعدة التي بدأها الإنسان ، وبالعلم الناقص الذي استعان به في اقامة مجتمعاته وحضاراته . وبما ان الحضارات تتلاقى ، والعلوم تتكامل فلا بد من ان يحل الانسجام محل الانقسام ان عاجلا أو آجلا .

-٤٤-

٤٤/١ ولكن ، مادام الإنسان مغمورا بحوادث الصيرورة ، ومحاطا بالموجودات التي تخلفها وراءها، كان لابد لحريته من ان تتعامل مع هذه الموجودات والحوادث ،وان تكون محتومة بها ، وكان مدى الامكان محصورا بعدد الحتميات المتاحة لها . وهنا يتدخل تماسك شخصيته وتفكيره في تسلسل افعاله الناتجة عن تشبث حريته بالحتميات المتاحة الواحدة تلو الاخرى .

٤٤/١/١ ولهذا لم تكن افعالنا نتيجة حريتنا فقط ، بل نتيجة تفكيرنا ومايتمتع به من منطقية أيضاً . ولكن التفكير فعل ، وهو مثل أي فعل آخر حرية وحتمية . غير ان حتمياته فكرية مجردة ، مأخوذة من الواقع وبنية العقل والآلية التي يعمل بحسبها ، وهما ليسا غريبين عن الواقع أيضاً .

بيد ان فعل الفاعل بما هو حرية وحتمية ، ليس استمرارا لصيرورة الوجود وانما هو قطع لها ، في سبيل السيطرة عليها ، وتحويلها في اتجاه معين . غير ان هناك اتجاهات فردية وأخرى جماعية ، اتجاهات تتابع نزوات طارئة ، وأخرى تتابع قيما اجتماعية أو عليا . ان هذه الاخيرة هي التي تساعد على بناء عالم انساني في جوهره . أمّا الاولى فاذا

ساعدت عليه ، فانما يكون ذلك بالعرض . ولهذا كان الفعل الإنساني الحقيقي هو استمهال الصيرورة في سبيل امتطاء متنها ، وتحميله القيم ، ولاسيما العليا منها .

والحقيقة ليست افعالنا انقطاعا عن طبيعتنا البشرية ، ولا عن الواقع الذي نعيش فيه : فنحن لانفعل إلا من خلال طبيعتنا البشرية وقوانين العالم الطبيعي . وعبثا نحاول الافلات من طائلتهما . ولكننا فضلا عنهما ، لنا صفاتنا المميزة وظروفنا الطارئة . وهذان الامران هما مايتميز بهما احدنا من الآخرين . انهما هما اللذان يحركان ارادتنا في اتجاه يختلف عن اتجاهات الآخرين ، ويختلف في احدى المرات عن احداها الاخرى ، بالنسبة الينا نحن انفسنا . وهذا يبين ان الفعل إذا كان واحدا من حيث شكله ، وكان يوحد بيننا لنحن البشر ، بما هو كذلك ، فهو يختلف باختلافنا احدنا عن الآخر ، وباختلاف ظرف عن ظرف ، من حيث مضمونه . بيد ان كلا منا يعبر عن ذاته بهذا المضمون المختلف ، ويترك للشكل الكلي مهمة الجمع بين ماانفرد به ، وما يتفرد به الآخرون . ومن هنا كانت الابواب مفتحه بين الافراد ، وكان أمر التوفيق بينهم ممكنا على الصعد كلها ، إذا احسن فهمهم من ناحية واحسن التصرف حيالهم من ناحية أخرى .

وهذا يعني ، ان وحدة افعالي تتأتى من كونها تصدر عني ، وان وحدة افعال البشر تتأتى من كونها تصدر عن الطبيعة البشرية الواحدة في عالم يجري كل ما فيه وفق قوانين ثابتة . ومن هنا كان امكان التقائي بالآخرين وامكان التقائهم بي ، وبعضهم ببعض .

٢/١/٤٤ ولكن ، إذا كان وضعنا لنحن البشر ، يقضي بأن نعيش وحدانات متفرقة بما نحن كائنات طبيعية ، فان مصيرنا المشترك يتطلب منا ، ان نجعل من الوجود الذي هو مبتدؤنا ومنتهانا ، وجدانا بشريا واحدا ، يعبر عن متطلباتنا بما نحن نوع واحد . وهذا لايكون إلا إذا توافق الواجب الإنساني النوعي مع الواجب الإنساني الفردي ، ومن

دون ان يلغى احدهما الآخر ، وانما يمنح كل منهما الآخر هـامش عمـل كافيا لنمـوه النمـو الصحيـح واستمراره في هـذا النمـو . وعندئـذ ، إلا يصبح الواجب الإنساني تعبـيرا عـن الطبيعـة البشـرية ذاتهـا ؟ ان قدرنـا الإنساني المشترك إذا شئنا الاستمرار في الوجود ، ان نوحد عملنا أولاً ، وان نجعله متوحدا مع قوانين العـالم الطبيعي ثانياً . فبذلـك نخـرج مـن الانقسام الطبيعي بين الإنسان والعالم ، إلى التوحد الطبيعي الإنساني .

والحقيقة ان الامكان الوحيد المتاح لنا ، هو الربـط بـين حتمياتنـا البشرية والحتميات الكونية . صحيح ان هذا الخيار هو وحـده مطـروح علينا ، ولكنه خيار بين ان نكون والا نكون . وهو يتطلـب منـا مراعـاة حتمية القيم الايجابية الكلية ، إذ من دونه يدب الخلاف بيننـا ، ونصبـح نهبا لقوى منعكساتنا وغرائزنا ، اى نهبا لقـوى الطبيعـة ، فيلغـي عمـل بعضنا عمل بعض ، فنضعف وتذهب ريحنا .

ومن هنا كـانت حريتنـا الإنسـانية منحصرة في ان نريـد طبيعتنـا البشرية ، اى ان نريد الحتميات العضوية والعصبية والنفسية التي ركبـت فينا ، وما ينتج عنها من حتميات اجتماعيـة ، حضاريـة وثقافيـة . لقـد طبعنا على اختيار طبيعتنا البشرية وان ينصب اختيارنا اياها على اخـراج مافيها بالقوة إلى الفعل

ولهذا لم تكن الحرية صفة تجعلني ابحث عن تفردى بين الموجودات الجزئية أشياء ووجدانات ، بقدر ماهي صفـة تحثـني علـى ايجـاد مكـاني الحقيقي بين امثالي في الكل ، أي ان اجد المكـان الـذي اشـكل فيـه مـع امثالي انسجاما ينقلني من العالم الطبيعي الذي انشققت عنه انا ونوعي ، إلى العالم الإنساني الذي اصبـو انـا ونوعـي إلى اقامتـه . فمـا دام العـالم الطبيعي ناقصا من الناحية الإنسانية فلا بد من تدخل الحرية الإنسـانية ، التي يتمتع بها الفـرد والجماعـة والنـوع ، لاستكمـاله مـن ناحيـة نقصـه هذه. وهذا لايكون إلا بالانشقاق عليه ، أي، بفـك حتميـات الارتبـاط الطبيعي به ، والارتباط بحتميات انسانية تتضاف إليه . فالحرية هـي فـك

حتميات سابقة ، من اجل استبدال حتميات لاحقة بها . ومن هنا كانت الحرية صورة جزئية من صور الحتمية الكبرى ، وكانت هي السعادة ذاتها ، ولكن بالحتميات التي تتشبث بها ، توجها إلى العالم الذي نتطلع إليه .

ولكن خلق العالم الذي نتطلع إليه ، ليس السعادة كلها ، بل نصفها فقط ،أمّا النصف الآخر فيأتي من شعورنا ، ونحن لخلق العالم الذي نتطلع إليه ، بأننا نستطيع ان نهدمه ، حينما لايروق لنا ، ونبني بدلا منه آخر احسن منه ، يحقق لنا مالا يحققه هو ذاته لنا . ومن هنا كان النعيم المقيم الذي يدل على الثبات ، ليس نعيما إلا في بدايته ، وكانت النفوس سرعان ماتمل منه ، خلافا للنعيم المتغير وفقا لتطلعاتنا الإنسانية الحرة .

٤٤/٢ وهكذا يبدو ان الحرية الإنسانية مالم تتوخ الحتمية الكبرى، مباشرة أو دون مباشرة ، وهي تقيم عالمها الإنساني ، تفقد هدفها الصحيح من اشاعة الانسجام في العالم الطبيعي والمجتمع البشري. فغاية الحرية هي الارتباط بالحتمية الكبرى ماوراء حتمياتها الجزئية الخاصة . ولكنه ارتباط من خلال القيم لاأي ارتباط كان .

٤٤/٢/١ ولكن ، إذا صح اننا نصنع وجودنا بحريتنا ونصنعها على الصورة التي نشاء ، فان هذا لاينفي اننا نصنعه بدءا من طبيعتنا البشرية وقيمنا الإنسانية ، وهي تعمل في ظروف ليس بامكانها ان تخرج على قوانين العالم الطبيعي والزامات الحياة الاجتماعية . وهذا يبين اثر الحتميات التي تحيط بنا في الصورة التي نصنع انفسنا بحسبها . انها حتميات تنتمي إلى الطبيعة البشرية وإلى الخصائص الفردية لهذا الإنسان الذي هو انا ، والذي يتصرف ابتداء من موقف فردي وجداني معين ، وإذا كان من صنعه حقا ، فهو ناجم في نهاية الأمر عن موقف وجودى انساني ليس من صنعه ، في عالم يتجاوزه ويفرض نفسه عليه بقوانينه التي ليست من صنعه ، وفي مجتمع له الزاماته التي ليست من صنعه مهما كان نصيبه في الاسهام فيها بما هو فرد .

ومن هنا كنا بالقيم وعلى التعاقب ، نصنع شخصنا الإنساني من فرديتنا الحيوية . ويكون وجداننا الفردى بتفاعله مع الوجدان الجماعي المغلق على ذاته حينا ، والمتفتح على الوجدان الإنساني حينا آخر ، هو رائدنا في ذلك ،ولهذا كنا لانصبح شخصية اجتماعية أو انسانية إلا بالتدريج ، وعلى اثر تدرج اكبر سابق انجزته البشرية من قبل ، من خلال المجتمعات التي نعيش فيها . ان بوادر الاتفاق تقوم بدور كبير هنا، بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك : فهناك افراد افذاذ وصلوا إلى مستوى عال جدا في تكامل شخصيتهم الاجتماعية والإنسانية ،مما لم يبلغه مجتمع من المجتمعات بما هو كذلك ، ولم تبلغه البشرية بمجموعها بما هي كذلك . ان هؤلاء الافراد تكون ملاقاتهم احدى في تكامل الشخصية الاجتماعية والإنسانية . وهذا حظ سعيد لمن يتمتع به .

وإذا كانت ارادتنا تعبر عن حقيقتنا بما يصدر عنا من افعال ، كان هذا يعني ان وجودنا وافعالنا شيء واحد : وهذا يتطلب التمييز بين مانحن اياه ومانريد ان نكونه . والحقيقة ، تصدر افعال كل منا عن هذا الموجود المشخص الذي يجمع بين الكلي والفردى على نحو معين . لكن الفرد منا يتطلع في حال سوائه إلى هذه الطبيعة البشرية ، يريد ان يحققها في ذاته ، بما تنطوي عليه من نوازع متعددة مختلفة أو متضاربة ، ومن قيم ومثل عليا ، فيقترب من مشابهة الآخرين الاسوياء الذين يحذون حذوه . ولكن هؤلاء ليسوا كل البشر ، فهناك من ينحرفون عن سواء السبيل . ويتخذ انحرافهم مسالك شتى ، مما يتبين معه ، انهم لاهم ولا من كانوا اسوياء قد طابقت افعالهم وجودهم . وهذا كاف لبيان ان الوجود شيء والفعل شيء .

٢/٢/٤٤ والحقيقة ان الحتميات التي وهبناها مع الميلاد ، وهبناها من الوجود المشخص ، والتي انضافت اليها وهبناها من البيئة الاجتماعية. وهذا يعني في الحالات السوية ، اننا متلائمون مع محيطنا الطبيعي والاجتماعي . فهل هذا الاستنتاج في محله ، أو ان هناك انحرافا

في صدورنا عن الوجود المشخص بالميلاد من ناحية ، وبما امتصصناه من المجتمع في ادوار حياتنا المختلفة ، من ناحية أخرى ؟ ان انكار ذلك يعني اننا نعزو الانحراف إلى الأفعال التي نقوم بها ، حينما نصبح قادرين على الفعل .

ولكن مشاهداتنا تبين لنا ، ان هناك مسوخا وتشويهات تصدر عن الطبيعة ، وان هناك افرادا وجماعات منحرفين داخل المجتمع ، مما يشير إلى حتميات غير سوية ، إلى جانب الحتميات السوية . وهذا يوغل بالحتميات غير السوية إلى ما قبل افعالنا الحرة . وهذا يدفعنا مرة أخرى إلى التساؤل : اليست الأفعال غير السوية التي نقوم بها ، هي كذلك بسبب جذورها من الحتميات التي ورثناها منذ كنا نطفة قبل ميلادنا ، ولتفتحها في بيئات احتماعية ليست على مايرام من السواء ؟ وفي هذه الحال ، إلا تؤخذ حريتنا الجزئية في حبائل الحتميات المحيطة بها ، وتنقلب إلى حتمية غارقة في الحتمية الكبرى ، حتمية هذا الكون الرحيب ؟

وهكذا يتضح ، ان انحراف بعض تيارات الصيرورة سببه الإنسان، الذي ربما كان سبب انحرافه كامنا في الصيرورة ذاتها . غير ان الإنسان بما يتمتع به من فكر وارادة ، هو المرشح الوحيد الذي يمكنه بالقيم التي تطلع اليها ، ان يعيد الامور إلى نصابها ، لبدء المسيرة الإنسانية المتوافقة مع أوضاع العالم الذي يعيش فيه . ولكن كيف السبيل إلى التوفيق بين رغبات الافراد والجماعات وارداتهم ، لتحقيق هذا الوضع المثالي ؟ ان الجزء عرضه للنقل من مكان إلى مكان في الكل. وهذا يتيح نقله من مكانه غير المناسب إلى مكان آخر مناسب . وهذا شأننا نحن البشر . ولكننا نختلف عن غيرنا من الكائنات الاخرى ، بأننا

نعي وضعنـا المأسـوى ، ونعـي مـن خـلال القيـم العليـا الـتي نحملهـا في اذهاننا، السبيل إلى الخروج منه ، والافعال التي لابد لنـا مـن القيـام بهـا لتجـاوزه . ولكـن ، إلى متـى ؟ ان اطـول فسـحة نعطاهـا في احسـن الاحـوال ، هـي عمـر النـوع البشـري ، وهـي فسـحة كافيـة بتجاربهـا وتطلعاتها ، لبناء عالم مايجب ان يكون على عالم ماهو كائن ، لتحويلـه إلى ماهو كائن .

* * *

الفصل الثاني

الحلول والمفارقة

-٤٥-

٤٥/١ رأينا ان الانتقال من الوضع البشري البدائي إلى الوضع البشري الحالي احتاج إلى القيم يهتدي بها ، وان هذا لم يكن إلا بخطوات قليلة محدودة ، ابقت الإنسان في الدرجات النسبية والسلبية من سلم القيم ، وان اكمال الارتقاء بحاجة إلى نقلة نوعية ، تتم بالمراوحة بين المشخص والمجرد تتحقق بالمفارقة والحلول ، جيئة وذهابا ، ان نظرا أو عملا ، ان محاكاة أو ابداعا .

٤٥/١/١ والحقيقة اننا في الصيرورة نقوم بأفعالنا ، وان هناك علاقة وجدانية وجودية نعتمد عليها في معرفة مانعرف ، وفي عمل مانعمل ، وفي المراوحة بين النظر والعمل . هذه العلاقة هي التي تمكننا من مفارقة العالم تجريدا ، والعودة إلى الحلول فيه تشخيصا ، ولولاها لما تمكنا من فهم مافي عالمنا ولا من ان نتعامل معه .

وإذا توقفنا عند المعرفة ، وجدنا ان المعرفة الحقيقية هي التى تقدم لنا مايظهرومظاهره معاً ،أي الموجود وظواهره من حيث هما شيء واحد ادركه الحس ، واسلمه إلى الذهن يجرده ويحوله إلى فكرة أو ماهية، ولكن بادراك مشخص يقبض عليه بما هو وجود ، بجسد له

حضوره الوجودي .وليس هذا الادراك بفعلين مختلفين بل فعل واحد مشخص ، هو الوجد .

وهذا يعني انه إذا كان الوجدان يدرك الظواهر والماهيات بما هو حس وذهن ، فانه يدرك الوجود بما هو جسد . ولهذا كنا ندرك بوحدة الوجدان البقية المتبقية وراء مايدركه الحس والذهن ، ندركها نواة تدور حولها الاحساسات والمعقولات ، وهي تقاومنا (أي تقاوم احسادنا) إذا ماتحركنا نحوها ،وتصدمنا (أي تصدم احسادنا) ، إذا هي تحركت نحونا . وهذا ماجعلنا نقول : ان ادراك الموجودات من ناحية ، وادراك الوجود من ناحية أخرى ، يكون بالوجدان ذاتا وجسدا .

وإذا كان الأمر كذلك ، إلا تزول الحدود بين عالم الحلول وعالم المفارقة ؟ وإذا كانت اعمالنا تتحقق في العالم وكانت في اصلها تجسيدا لحريتنا النابعة من اعماقنا ، إلا يحق لنا ان نرى فيها وحدة الحلول والمفارقة ؟ الحقيقة ان هناك حركة مزدوجة نقوم بها ، ونحن نعمل : فلكي نعمل نحن بحاجة إلى ان نفصل ذاتنا عن كل مايحيط بنا ، ولاسيما عن الشيء الذي نريد ان نخضعه لعملنا . ولكننا لانستطيع ذلك ، إلا بعودتنا إلى الاندماج في عالمنا ، إلى الشيء الذي نريد اخضاعه لعملنا . وهذا يعني ، اننا نعود إلى التشخيص الوجودي الذي يوحدنا مع الكل .

وإذا كان الأمر هكذا ، إلا يصبح الحلول والمفارقة أمرين متلازمين ناشئين عن واقع وجودنا في العالم ، بما نحن كائنات حرة عاقلة تتحرك في الكون الرحيب ، وليس بامكاننا الخروج منه ، لأنه الكون الوحيد ؟ ثم ألا نرتد بذلك إلى التشخيص الوجودي ، الذي يبلغ اقصى تشخيصه في الوحدة الاجدوانية ؟

٢/١/٤٥ لقد وجد العالم قبل ان اوجد ، وسيبقى بعد رحيلي عنه . هذا ما تقوله التجربة اليومية لي ، وأنااارى ابناء جلدتي يروحون ولايعودون . وهذا ما يقوله التفكير المنطقي أيضاً ، وهو اكيد لايرقى

إليه الشك . فقد وجد الإنسان في هذا الكون ، وهو لايدري من أين اتى ، وهو يرحل عنه ، كما رحل عنه الكثيرون قبله ، من دون ان يدرك مامصير العالم الذي ضم جسده حيا ، وسيضم رفاته ميتا . فليس هناك من شهد حدوثه ، إذا افترضنا هذا الحدوث ،ولا من سيشهد زواله ، إذا افترضنا انه سيزول .

ومع ذلك انني بما انا موجود في الوجود استطيع ان اغادره مفارقة، وان اعود إليه حلولا فأنفذ إلى اسراره ، واؤثر فيه بأعمالي .ولا يمنعني من ذلك سوى سعته التي لاتتناهي ، وغنى عناصره وتأليفاتها التي لاتنفد، وقصر حياتي الذي لاحيلة لي فيه . هذا إذا لم يقف غبائي حائلا دون فهمه وكشف اسراره . وليس هذا فحسب ، بل هناك الآخرون الذين يحذون حذوى ، ويعينونني على ماانا في سبيل الوصول إليه ، فيبادلونني خدمة بخدمة ، وابادلهم فهما بفهم . اننا نعمل في جبهة واحدة ، ولنا اهداف عامة واحدة ، ولاينقصنا إلا ان نتبع سيرياء واحدة ، وتحييلات واحدة متفق عليها ، تتلاءم مع التغيرات الطارئة .

ومن هنا كنت لااستطيع ان اضع ذاتي حلولا أو مفارقة ، مالم اضع العالم في الوقت ذاته : ففي حلولي اكون حالا فيه ، وفي مفارقتي اكون مفارقا له . انه ليس بالامكان تصور ذاتي من دونه في كلتا الحالتين : فالغاء وجوده يؤدى إلى الغاء وجودى في الوقت ذاته . وإذا كان الأمر كذلك ، كان لابد لي من ربط يقين وجود الأشياء بيقين وجودى ووجود العالم ، حلولا ومفارقة . فلولا اشياؤه لما قمت بفعل من الأفعال : فأنا بطبيعتي منكب عليها ، وبها قوام وجودى ، ولولاها لما تحركت في انفعالاتي ونزوعاتي وافكاري . وعبثا احاول الاستغناء عنها ، لأن الاستغناء عنها استغناء عن وجودي ذاته .

والحقيقة اننا مانكاد نفارق العالم وعيا ، حتى نجد ان ماوعيناه ينتمي إليه ، ولا بدّ من الارتداد إليه عملا تحله ذواتنا فيه : فهناك تلازم بين وعي ذواتنا ووعي العالم ، وكل محاولة فصل بينهما تجانب الواقع

وتخالف المألوف . اننا لانعي إلا من احل ان نعمل ، ولانفارق الوجود إلا من احل العودة إلى الحلول فيه وبين اشيائه .

٢/٤٥ ولكن في المفارقة عوداً إلى عالمنا الداخلي ، وفي الحلول ارتدادا إلى العالم الخارجي . لهذا كان التناوب بين الحلول والمفارقة ، ثم بين المفارقة والحلول ،مراوحة بين العالمين اللذين يعد الفصل بينهما ضربا من التجريد ، الذي لابد من رده إلى اصله في التشخيص .

١/٢/٤٥ وهنا نسأل : هل ترانا حينما نوجه انتباهنا إلى عالمنا الداخلي ، مشيحين بأنظارنا عن العالم الخارجي ، نكون استبعدنا حقا هذا الاخير ، وما الذي نلاقيه في عالمنا الداخلي على وجه التحقيق ؟ إذا تحرينا الحقيقة ، لم يكن امامنا مندوحة من الاعتراف بأن ما نلقاه حقا هو العالم الخارجي ذاته مأخوذا في احابيل رغباتنا واهتماماتنا وافكارنا ونوازعنا ، وربما اهوائنا واوهامنا أيضاً . والعكس صحيح أيضاً ، فحينما نلتفت إلى العالم الخارجي نلتفت إليه ونحن مستغرقون فيه بكل مشاعرنا وافكارنا ونوازعنا ، وربما اهوائنا واوهامنا أيضاً . ان هناك حالة واحدة فقط تنفصم فيها عرى التواصل بيننا وبين العالم الخارجي ، هي حالة الموت . أمّا ماعداها فنحن على اتصال دائم به . قد يقول بعضهم : هناك حالة النوم . الحقيقة ان النوم الذي تراودنا فيه الاحلام ، يجعلنا على اتصال دائم بالعالم الخارجي ، إذ ان مادته هي احلامنا المستعارة منه . أمّا النوم الذي لا تراودنا فيه الاحلام ، فهو شبيه بالموت، ان لم يكن هو الموت !

والحقيقة ان علاقتنا بالعالم مزدوجة . وهي تبدو كذلك ، وفقا لموقفين تتخذهما الذات منه . فهي تارة تتفتح على موجوداته ، وتارة تنكفيء على ذاتها لاستبطان حياتها الداخلية . في الحالة الاولى يصبح الوجود امتدادا لها ، وفي الحالة الثانية تصبح امتدادا له . وبين الموقفين يبدو ان مايجري في العالم الخارجي يجد صداه في العالم الداخلي ، وان مايجري في العالم الداخلي يصبو إلى التحقق في العالم الخارجي . وهذا

يعني ، ان هناك اتصالا مستمرا بين العالمين لايني فاعلا في كلا الاتجاهين. وهذا يكفي لبيان انه مامن انقطاع أو عزلة بيننا وبين العالم . مما يعني انه مامن معجزة في تحول الوجود إلى معرفة ، وفي تحول المعرفة إلى وجود ،بطريق العمل .

٢/٢/٤٥ غير اننا متجهون بطبيعتنا إلى العالم الخارجي ، ففيه وجدنا وفيه يتحقق بقاؤنا . ومن هنا كان الانكفاء إلى العالم الداخلي امرا لاحقا لاتجاهنا إلى العالم الخارجي ، وكان الحاح الاحدانيين عليه ، وعده الاصل الذي يجب الرجوع إليه ، امرا اصطنعته فئة من الفلاسفة ، ممن فقدوا اواصر الارتباط بالعالم الطبيعي . صحيح انه لابد لنا من الرجوع إلى العالم الداخلي ، ولكن هذا يكون بما هو تابع للاتجاه الطبيعي نحو العالم الخارجي . ولهذا كان موقف الاحدانيين قلبا للموقف الإنساني الطبيعي ، ومعبرا عن رأى قلة من الفلاسفة .صحيح اننا نبحث عن ان نكون ذواتنا . ولكن ، ما معنى هذا ؟ لقد تعود الناس ان يفهموا بذواتهم ذواتهم الفردية ، بمعزل عن أي شيء آخر ،كما لو كانت صفاتهم التي يتفردون بها هي كل حقيقتهم ، وكما لو كان الجانب الإنساني المشترك امرا اضافيا لايقام له وزن. ولكننا نرى ان الأمر خلاف ذلك ، إذ لابد لنا لكي نحقق عالمنا الإنساني من ان نجعل صفاتنا الفردية في انسجام مع خصائصنا البشرية المشتركة ، لنكون على وفاق فيما بيننا وبين انفسنا من ناحية ، وفيما بيننا وبين عالمنا من ناحية أخرى . والحقيقة ان مانختلف فيه لا يعدم ارتباطنا بعالم واحد نشارك فيه جميعاً ونخضع لقوانينه جميعاً . اننا اشبه مانكون بركاب سفينة معرضة للنجاة والغرق : لايهم المكان الذي نحتله فيها . فاذا غرقت غرقنا جميعاً ، وإذا نجت نجونا جميعاً . وليس أمر السفينة بمجرد مثال ، إذ ان كوكبنا الارضي هو هذه السفينة وهي تمخر بنا عباب الفضاء . فما دامت تجري في فلكها المعتاد ، فنحن في نجوة من كل خطر ، مهما اختلفت اوضاعنا عليها . فاذا قدر لها ان تصطدم بنيزك يفقدها توازنها،

كنا جميعاً معرضين للخطر . وهذا يعني ان اختلافاتنا الفردية مرتبطة بخصائصنا الكلية . فاذا كان احدنا يقف في الكل موقفا فرديا يختلف عن مواقف الآخرين بسبب اختلافه عنهم ذاتا ومكانا وزمانا وظروفا ، فان هذا يمكن تجاوزه من حيث انه واياهم يتمتعون بطبيعة بشرية واحدة، ويخضعون لعالم واحد ذي قوانين ثابتة . ومن هنا كان لابد لموقفي في الكل من ان يماثل مواقفهم ، فيوحد ماهو جوهري فيه بيننا ، وان كان يفرقنا ما هو عرضي . وهذا مايجعل تصوري بامكانه ان يلتقي بتصورهم على ارض مشتركة ، تكون منطلقا للالتقاء في تصورات أخرى . وهذا ينتهي إلى ان تتطابق تصوراتي وتصوراتهم فيما بينها ، ويكون تصور أي منا امتدادا لتصورات الآخرين وتكاملا بها . وهذا يخلع الكلية على التصورات الجزئية المختلفة ، مما من شأنه ان يثبت اسسها ،ويثبت التطابق الكلي بيننا فيها . ولما كانت التصورات الاخرى هذا شأنها ، ومرتبطة بها اوثق ارتباط كان التلاقي بيننا مطلقا من حيث الامكان ،وكان واجبنا اخراجه من القوة إلى الفعل من حيث الضرورة .

ولكننا لانستطيع بناء العالم الإنساني دفعة واحدة . فهو المطلق أو جزء منه ، لايمكن تصوره التصور الصحيح من كائنات جزئية فيه ، تظل نظرتها إليه نسبية بحسب مكانها وزمانها وتجاربها فيه . ومن هنا كانت المحاولات والتعثرات ، ، وكان المشروع الإنساني في تغيير العالم الطبيعي ، مفارقة وحلولا مليارات المرات ، محاولة طويلة الاجل ، وتشكل مهمة الاجيال المتعاقبة جيلا بعد جيل ، وتظل نسبية ، وان كانت نسبيتها تسجل تقدما دائماً بالقياس إلى المحاولات التي سبقتها : انها محاولة في المطلق ، وهيهات لمحاولة في المطلق ان تتم !

٣/٢/٤٥ وهكذا يبدو لنا ان غائية افعالنا مفارقة وحلولا، هي التي توحد في كل مرة بيننا وبين العالم . وإذا كانت الوحدة قائمة بيننا وبينه اصلا ، فانها تتعزز بوحدة فعلية تنسجها غايات افعالنا : فبدلا من

الوحدة السلبية التي نكون خاضعين لها ، في حال توقفنا عن الفعل ، نقيم وحدة ايجابية تكون غاية افعالنا الإنسانية لحمتها وسداها .

وبهذا يصبح العالم ومايحيط بنا منه ، فرصة سانحة للتفكير فيه ، ولتصميم ارادتنا على تنفيذ ماتسعى إلى تنفيذه ، وتدخل موهبتنا لابداع ماتبدعه . وهذا يبين ان الغربة التي يمكن ان تعرض لنا بين حين وآخر ، يمكن تجاوزها بمجرد نصب غاية جديدة لنا ، تدخل ارادتنا بها إلى حيز التنفيذ ،فتصلنا بالعالم وما فيه بعد انقطاع .

الحقيقة ان مهمة الفلسفة الجوهرية هي ربط الإنسان بعالمه على احسن وجه ممكن ،بحيث تضع الفرد في انسجام مع الجماعة ، والجماعة في انسجام مع البشرية ، والبشرية في انسجام مع عالمها . وحينما نتكلم على الانسجام ، نتكلم على القيم الايجابية الجزئية والكلية ، إذ بتوسطها يمكن تحديد مكان الفرد في الجماعة ، ومكان الجماعة في البشرية ، وسبل البشرية للانسجام مع العالم الذي تسكنه .

-٤٦-

٤٦/١ والحقيقة ان ارتباط الوجدان بالموجودات الجزئية في الوجود المشخص ، ليس شيئاً آخر سوى اتصال عالم الحلول بعالم المفارقة ، إذ ان الموجودات المفارقة للوجدان ، بما هي موجودات ، حالة فيه في الوقت ذاته بما هي صور تنعكس على صفحته .

٤٦/١/١ وهذا يصدق على الوجدان من حيث هو جسد ، أي موجود بين الموجودات الجزئية . لكنه يتميز منها بأنه بؤرة انعكاس الوجود المشخص بما فيه ، أي بؤرة تتواصل فيها الموجودات الجزئية . وهذا يعني ، ان للوجدان موقفين متناوبين : موقف يتواصل فيه مع الموجودات الجزئية في الوجود المشخص ، وموقف يفارق فيه الوجود

المشخص وموجوداته ، لكي يستحيل إلى ذات عارفة ، ويحيل الوجود المشخص إلى مطلق ، والموجودات الجزئية إلى ظواهر وافكار في الوقت ذاته . انه يستبقي في الموقف الأول حضور الوجود المشخص وموجوداته الجزئية بما هو جسد ، ويحيل في الموقف الثاني الوجود المشخص وموجوداته إلى ظواهر وافكار ، بما هو ذات .وبهذا تصبح المعرفة معرفة وجود وموجود ، لامعرفة ظواهر وافكار ، لاندري مدى علاقتها بالوجود !

غير ان الحلول الاكيد هو حلولي في الوجود المشخص . أمّا الموجودات فهي مفارقة بالنسبة الي . وإذا توصلت إلى معرفتها ، فلأنها هي الاخرى حالة على طريقتها في الوجود المشخص ، ومن مفارقتها لي، وحلولها في الوجود المشخص يمكنني معرفتها . ولكنني اعرفها في الواقع معرفتين مختلفتين تجريدا . غير انهما يمتزجان في التشخيص : فكون الموجودات حالة في الوجود المشخص يجعلني ادركها على انها موجودة . ولكن كونها مفارقة لي يجعلها تبدو مجردة . وهذا ينتهي إلى ادراكها بما هي وجود من ناحية ، وبما هي ظاهرة أو فكرة من ناحية أخرى . حتى إذا تجاوزت التجريد ، انصهرت ظاهرتها أو فكرتها في وجودها ، واصبحا شيئاً واحدا .

٢/١/٤٦ ومن هنا كانت المعرفة معرفة المشخص والمجرد معاً ، معرفة الشيء في ذاته وظواهره معاً ، معرفة الوجود والماهية معاً ، لامن حيث ان المجرد ينفصل عن المشخص ، وان الظاهرة تنفصل عن الشيء في ذاته ، وان الماهية تنفصل عن الموجود ، بل من حيث ان المجرد قائم في المشخص ، وان الظاهرة تتوحد مع الشيء في ذاته ،وان الماهية حالة في الموجود ، وان الوجدان بما هو وحدة الذات والجسد - يدركهما معاً في وحدتهما .

والحقيقة ان التفرقة الكنطية بين الشيء في ذاته وظواهره تقوم على أساس من الحواس والعقل بما هما قوتان مختلفتان ومنفصلتان ،على

أساس ان الحواس تقدم لنا مادة المعرفة ، وان العقل يقدم لنا صورتها . ولكن هذا غير صحيح لأن عمل الحواس متصل بعمل العقل : فالحواس وسائل التجريد الاولى التي يتناول العقل - وهو الوسيلة الثانية - منتجاتها ، ويندفع بها في طريق تجريد أخرى أكثر ايغالا . وهذا يعني ان الحواس لاتقدم لنا مادة المعرفة ،وان العقل لا يقدم لنا صورتها ، كما زعم كنط ، بل ان الحواس والعقل يقومان معاً بتجريدات متتابعة متصلة، بعضها شرط استمرار بعض ،في وحدة وجودية تتجاوزها معاً وتشملها معاً ، هي الوجدان . وهنا نقف لنتساءل : من أين تأتي وحدة المعرفة ؟ وجوابنا : من وحدة المعروف ، اعني الموجود الجزئي بالنسبة إلى المعرفة الجزئية ،والوجود المشخص بالنسبة إلى المعرفة الكلية : فالمعروف ليس مجموعة من الصور والتصورات فقط ، من الظواهر والفكر فقط ،بل هو الموجود القابع وراء هذه وتلك ، فضلا عن ذلك .

وهكذا يبدو ان الوجدان بما هو جسد يقبض على الوجود المشخص وموجوداته الجزئية ، فهو في الوجود المشخص يشارك الموجودات الجزئية الحضور فيه : انه على مبعدة من هذا الموجود الجزئي أو ذاك ، عن يمينه أو عن شماله ، امامه أو خلفه ، تحته أو فوقه ، وهو بما هو حواس يدرك هذه الصور والظواهر فيه ، ولكنها تحيل إلى موضوع خارجي قائم عن يمينه أو شماله ، امامه أو خلفه ، تحته أو فوقه. وهو بما هو عقل ، يدركها في فكرة عامة مجردة ليست عن يمينه أو شماله ، امامه أو خلفه فوقه أو تحته لأنها ليست مكانية . ولكنه بما هو وجدان ، أي بما هو حس وذهن وجسد يدرك صورة هذا الموجود ذاته ، أو ظاهرته أو فكرته ، وانها تحيله إلى الخارج ذاته ، إلى شيء ليس اياه وهو موضوع بالنسبة إليه ، قائم على يمينه أو شماله ، امامه أو خلفه ، تحته أو فوقه ، ويتبدى من خلال ظواهر وفكر ترافقه على انها متوحدة معه .

٤٦/٢ وعلى هذا النحو ، يبدو ان الوجدان ليس بحاجة إلى مبادئ مفارقيه تهب الموضوع المعروف صورته التي توحد بين ظواهره ،

إذ انه يقبض على الموجود ذاته في وحدته . وهذا معناه ان هناك حلولا للموجودات الجزئية في الوجدان ، في قلب حلول آخر ، تحل به الموجودات الجزئية هي والوجدان معاً ، في الوجود المشخص ذاته .

٤٦/٢/١ وهذا يعني ان الحلول المعرفي يسنده الحلول الوجودي . وهذا يبطل الايجدانية من جهة ، والمعرفة المفارقية من جهة أخرى ويبطل بابطالهما المثلاثية الكنطية . والحقيقة ان ما يتضمنه الوجدان من افكار وعواطف ونوازع ، يمثل عالم الحلول من ناحية المعرفة ، وما يتضمنه الوجود المشخص من جماد ونبات وحيوان وانسان يمثل عالم المفارقة بالنسبة إليه . وهذان العالمان متتامان ومتداخلان ، حتى اننا لانستطيع ان نقول : ان عالم المفارقة أكثر اصالة من عالم الحلول ، أو ان عالم الحلول اقرب إلى اليقين من عالم المفارقة . وهذا طبيعي جدا ، مادام الوجدان – وهو عالم العواطف والافكار والنوازع – متصلا اتصالا مباشرا بعالم الموجودات الجزئية على اختلافها .

وفضلا عن ذلك ، اننا حينما نفرق بين " وجود في الاذهان " و "وجود في الاعيان "لانعني بالتفريق التفريق من حيث الاولية ، بل من حيث ان احد هما هو النحو الذي يكون عليه الآخر في عالم غير عالمه . وهذا يعني ، ان كلا منهما يتمتع في مايخصه بالأصالة ، بقدر مايتمتع به الآخر ، لأن كلا منهما بحاجة إلى الآخر ، بل انهما شيء واحد يتحقق في عالم الوجود حينا ،وفي عالم المعرفة حينا آخر . ومما يؤيد كلامنا هذا، ان هذين العالمين يمتزجان فيما بينهما ، حتى اننا كثيرا مانغفل عن التوفيق بينهما ، معتقدين ان كل فكرة لها مقابل في العالم الخارجي ،وان كل موجود في العالم الخارجي يبعث في اذهاننا فكرة أو تصورا .

٤٦/٢/٢ وهذا يعني ان الوجدان مرتبط بالعالم الخارجي ذاتا وجسدا ،وان الاصداء الذاتية التي يخلفها هذا العالم فيه ، مرتبطة به إلى حد بعيد ،سواء اكانت اصداء انفعاليه أم فكرية أم نزوعية .

وعلى هذا النحو نجد اننا حينما نجعل التجربة الوجدانية الوجودية أساس ادراكاتنا ، تكف الظواهر عن أن تكون مجرد ظواهر والافكار مجرد افكار ،وتصبح ظواهر موجود من الموجودات ، أو فكرة مطابقة له. وهذا مايؤيده شعورنا العفوى المباشر : فنحن بما نحن بشر عاديون ، وقبل ان تفسدنا تصورات الفلاسفة ،نشعر بالموجودات على انها ذات وجود حقيقي ، ولانشعر بها انها مجرد ظواهر أو افكار . ان الشعور بها بما هي ظواهر أو افكار يأتي بعد لأي ، ونحن لاندرك الطريق الذي سارت فيه ، حتى صارت إلى ماصارت إليه .

بيد ان استجابتنا إلى العالم الخارجي ليست بالذات وحدها ، ولا بالجسد وحده ، بل بهما معاً ، بما هما وحدة لايفصمها غير التجريد : فالآثار التي يخلفها العالم الخارجي* فينا ، سواء اكانت تنطوي على الألم أم اللذة ، ترتبط ارتباطا كليا بحالاتنا الحشوية ، التي تكون انفعالاتنا المختلفة تجليات لها . وهذا يبين الصلة الوثيقة بيننا وبين العالم ، ويرجع مشاعرنا وافكارنا ونوازعنا إليه ، وفقا لموقفنا الجزئي من بعض اجزائه ، وهي صلة ليست عقلية خالصة ، بل تشمل حياتنا الوجدانية كلها ، بما يعنيه الوجدان من جسد وجملة عصبية .

وهذا يبين لنا لماذا كان الادب ، ولاسيما الشعر – والشعر الغنائي على الخصوص – اصدق تعبيرا من العلم ، عن صلتنا بالعالم : فالأدب والشعر يعبران عن العلاقة الوجدانية الوجودية في حين ان العلم يعبر عن العلاقة الفكرية المجردة . وشتان بين هذه وتلك ! ان الاولى تكاد تكون التصاقا حيا بالوجود المشخص ، على حين ان الثانية لاتتعدى كونها شبكة من العلاقات المجردة ذات الخيوط الواهية . ولهذا كان مايطلعنا العلم عليه ، علاقات ومتعلقات فكرية ، من دون مرافقاتها الانفعالية والنزوعية . فاذا حاولنا ان نفيد من هذه العلاقات والمتعلقات في العمل كان هذا بعد لأي ،وبعد فصلها عن هذه المرافقات .

١/٤٧ في مسألة المفارقة هناك فعل دائماً يفارق الفاعل به موجوداً معيناً .هذا الفاعل هو الوجدان ، إذ لايمكن لموجود ان يفارق موجوداً آخر ، إلا إذا كان وجدانا : فالشيء لا يفارق الشيء إلا بتوسط وجدان يدرك احدهما مفارقا للآخر تجريدا ،إذ انهما من دون الوجدان وتجريده ، ينتميان إلى الوجود المشخص ، وهو بما هو كذلك عالم الحلول .

١/١/٤٧ ولكن ، إذا كان الوجود المشخص هو عالم الحلول ، فكيف نتمكن من مفارقة موجوداته ، وتحويلها إلى ظواهر وافكار ؟ بل كيف ندرك الموجودات ذاتها مفارقة الوجود المشخص تجريدا ، وهي حالة فيه تشخيصا ؟ انه لابد لكل ذلك لكي يحدث ، من ان يتحول الوجود ذاته إلى مطلق تجريدا . وهذا لايمكن ان يكون إلا بعون الصيرورة وتجريد الذات . وبهذا يمكننا ان نعد الصيرورة مفارقة للوجود بما تنتهي إليه من توليد الموجودات الجزئية المتأتية عنها . ولكن هذا من خلال تجريد الذات كما قلنا ، إذ ان الصيرورة من دون ادراك الذات تظل ملاصقة للوجود . وهنا تنبري الذات ، فتتابع حركة الصيرورة تجريدا ، ماوراء الوجود ،وتخلق المطلق الذي بامكانها ان تتحرك فيه وتحرك الموجودات معها . وهكذا يصبح الوجود المفارق مطلقا ، وتشعر الذات فيه ، انها قادرة على التجريد . وبهذا يكون المفارق من عمل الذات انطلاقاً من الحلول ، ويكون الوجدان الذي هو اصلها حلقة الاتصال بين الحال والمفارق .

وهنا لابد لنا من ان نشير إلى ان عالم الحلول ، هو من حيث المعرفة عالم الوجدان لا عالم الوجود ، وان تحول هذا إلى ذاك ، ناشيء عن حقيقة ان الوجدان يمت بأصله إلى الوجود المشخص ،وانه قائم فيه، ومرتبط به لاينفك عنه . ولهذا فنحن نرى ، ان الفصل بين عالم الحلول

وعالم المفارقة أمر لامسوغ له ، إذا شئنا التعبير الصحيح عن الحقيقة : فالوجدان ملتحم بالوجود التحاما صميميا ،وكل ما ينعكس فيه من افكار وانفعالات ونوازع هو منه ، وكل مايقوم به من افعال يرتد إليه، بتأثير من انفعالاته وافكاره ونوازعه ، بحيث اننا في المقام الاخير ، لا نستطيع القول بعالمين إلا تجريدا ، إذ ان هناك عالما واحدا في التشخيص هو عالم الحلول .

٢/١/٤٧ لاشك ان الصيرورة التي هي في أساس امكان الفعل ، هي أيضاً في أساس المفارقة التي يبدأ بها ، خارجا من عطالة فاعله : فالمفارقة هي الخروج من عطالة الفاعل إلى فضاء الفعل ، من اجل ملامسة موجود أو فكرة ، وتحويلهما إلى غير ماكانا عليه . بيد ان تحقيق ذلك من شأنه ان يقلب اتجاه المفارقة إلى حلول ،فيتحول الفعل إلى ناتج الفعل ، والحرية إلى حتمية .

والحقيقة ان الفعل مفارقة وضع سابق ، في سبيل تحقيق وضع لاحق يحل فيه بحتميته ، وهو يعتمد في ذلك ، على الفواصل التي تحدثها الصيرورة في الوجود وهي تحوله إلى موجودات جزئية متعددة ومختلفة : انه يمتطي متن الصيرورة متخذا منها وسيلة تنقله من موجود إلى موجود، موجود يفارقه ، وموجود يحل فيه . ومن هنا كان الفعل مفارقة وحلولا في آن معاً : مفارقة لما هو حال فيه ، وحلولا في ما كان مفارقا له ، وما يمكنه ان يعود إلى مفارقته بتجدده .

٢/٤٧ بيد ان الأمر ليس كذلك بالضبط ،إذ ان الحادث شأنه كذلك ، ولابد من تحديد الفصل النوعي الذي يميز الفعل من الحادث . وما يميز اولهما من ثانيهما ، هو الحرية التي يتفرد بها الفعل من دون الحادث .

١/٢/٤٧ بيد ان الحرية التي نبدأ بها الفعل والتي تنتشلنا من الحتميات التي تحيط بنا ، لاتمكننا من ذلك ، ما لم تتشبث بحتمية من الحتميات تحولها إلى فعل . فكأن هناك مفارقة لكل حتميات العالم

المحيط بنا ، بحرية تفارقها جميعاً ، من احل ان تحل باحداها فقط . ولهذا كان الفعل استجماعا للذات ، في سبيل اعادة ترتيب العالم ، ابتداء من النقطة المباشرة التي هي فيها لحسابها الخاص . وهذا معنى ان الفعل يمثل انقطاعا في تيار الصيرورة . وإذا كان الأمر كذلك ، فهو يمثل أيضاً انقطاعا مماثلا في الزمان الخطي المجرد .

والحقيقة ان كل مفارقة هي في نهاية امرها مفارقة للذات ، لأنها تمثل في كل فعل ، خروج الذات من عطالتها ، والتزامها بأمر من الامور . ومن هنا كانت حياتها سلسلة تتناوبها المفارقات والحلولات إلى الحد الذي تلاقي فيه نهايتها . وهذا يعني ، ان الذات بمفارقاتها وحلولاتها تصنع ذاتها على نحو من الانحاء ، يكون به نجاحها أو اخفاقها . انها بهما معاً ، وعلى التعاقب ، تصنع شخصيتها الاجتماعية والإنسانية ، انطلاقاً من فرديتها الحيوية : فبتفاعلها مع الوجدان الاجتماعي المغلق على ذاته حينا ، والمتفتح على الوجدان الإنساني حينا آخر ، يمكنها ان تعدل مسار حياتها . ولهذا فهي لاتمتلك شخصيتها الاجتماعية والإنسانية إلا بالتدريج ،وعلى خطى متدرجة سابقة قامت بها البشرية من قبل .

وهكذا نجد انه ، إذا كان ما من مفارقة من دون فعل ، كان المفارق حقا هو الذات . ولكنه مامن ذات من دون وجدان ، مما يعني ان المفارقة مرتبطة بالحلول بتوسط الوجدان بما هو ذات . ولكن فعل الذات قد يكون فكريا ، وقد يكون عمليا . ومن هنا كانت الذات مفارقة لموضوعها أمّا بالفكر أو بالعمل أو بهما معاً ، إذ نادرا ما يخلو الفكر من العمل والعمل من الفكر .

٢/٢/٤٧ بيد ان الانتقال من عالم الحلول إلى عالم المفارقة ، ومن عالم المفارقة إلى عالم الحلول ، ان دل على شيء فعلى الحرية التي يتمتع بها الإنسان . وهي هنا الجذر الذي تتفرع منه الحريات المختلفة . من فكرية واخلاقية ومدنية وسياسية الخ ... ان للحرية دائماً دروبا متفرقة

تصادفنا عند تقاطع من التقاطعات . ولكنها ليست كافية بذاتهـا ، مـن دون ثنائيـة الحلـول والمفارقـة ، وتناوبهمـا حينـا بعـد حـين ظـاهرا ، وتداخلهما كل حين باطنا .

والحقيقة انه ما من حرية غير حرية الإنسان في بعض مواقفـه ، لا في مواقفه كلها . بل ان هذه الأفعال القليلة التي نعدها حرة هـي مقيـدة بحتميات عضوية ونفسية وطبيعية واجتماعية الخ ... وذلك ان الصيرورة من ناحية وتجريد الذات من ناحية أخرى يمكنان ابن عالم الحلـول ، مـن بناء عالم مفارق يلجأ إليه ، هربـا ممـا يلاقيـه في عـالم الحلـول . ان هـذا العالم عالم الحرية وهو الذي يسهل لنا التوجه في عالم الحتميات المتعـددة المختلفة ، التي تعرضها الصيرورة آنا بعد آن .

وهذا يعني ، ان بين المفارقة والحلول يقوم الامكـان في طريقـه إلى التحقق ،ممـا يجعلنـا نعتقـد ان المفارقـة هـي الامكـان ، وان الحلـول هـو التحقق. ولكن ، هذا الاعتقاد يعتمـد نظـرة تبسـيطية إلى الأمـر ، إذ ان المفارقة تأخذ دائماً الامكانات السانحة مأخذ الاعتبار ، ولاتحقق منهـا ، لا مـاهو اصلـح حلـولا ، بحسـب الموقـف ومـاهو مطلـوب فيـه . وإذا وضعنا في اعتبارنا ان الامكان ليس وهما ، وانما هـو أمـر متحقـق علـى صورة معينة ، نريد ان نخلع عليه صورة غير صورته ، كان معنى ذلك ، ان الفعل هو الامكان حقا ، واننا به ننتقل من المفارقة إلى الحلول .

ومن هنا كانت المفارقة مفارقة بالنسـبة إلى الفعـل ، سـواء اكـان نظرا أم عملا ،وليس هناك مفارقة من نوع آخر : فلـولا الإنسـان ، لمـا كانت مفارقة . فهو بالمفارقة يستطيع ان يفهـم العالم الذي يعيـش فيـه ، وان يؤثر في أحيائه بعمله سواء في ذلك عمله العادي والمبدع .

ولهذا لم يكن هناك مـن فعـل خـالص ، وكـان الفعـل انسـانيا في جوهره ، لأن الإنسان حال في الوجود المشخص ، ومأخوذ في احابيله، ولاسيما احابيل صيرورته المتفجرة في كل اتجاه . ومن هنـا كنـا نـرى ، ان الكلام على فعل خـالص هـو امتـداد لمـا اعتـاده الفلاسـفة مـن خلـع

الوجود على الافكار ، شأنها في ذلك شأن الأشياء . واننا إذ نقف هذا الموقف ، انما نريد ان نخرج من وهم الاعتقاد بعالم مفارق وراء عالمنا الذي نعيش فيه . فالمفارقة من صنعنا نحن البشر ، لأنها نتيجة تجريد أولاً، ولأننا بطبيعتنا حالون في الوجود المشخص ، ولا مهرب لنا من الحلول فيه ، مهما فعلنا ، ثانياً . وهذا يجعل المفارقة ذات جذور في عالمنا الواقعي من الممكن التوفيق بينها وبين الحلول .

-٤٨-

١/٤٨ وهكذا نجد ان المفارقة تحدث من اجل الحلول ، ولايمكننا ان نتحدث عن مفارقة تحدث خارج العالم ، ولاتنتهي إلى الحلول في احد اشيائه : فالمفارقة هي مفارقة له ، والحلول هو حلول فيه . انني بالفعل الذي اقوم به في لحظة من اللحظات ، استطيع ان افارق ذاتي كما افارق أي وضع آخر . ولولا ذلك ، لما كان بامكاني ان افكربأمر من الامور ، أو ان اريد امرا من الامور .

١/١/٤٨ ومن هنا كانت المفارقة تعني بداية فعل التفكير ، ان لم تعن التفكير ذاته . والحقيقة اننا نستطيع ، لأننا اجزاء واعية من الكل ، ان نفارق كل ما فيه من موجودات جزئية فكرا ، وان ننظر اليها من خلاله ، فنحدد مواقعها بالنسبة إلى أي من مقاصدنا من الحقيقة والخير والجمال . ففي المفارقة يتحول الوجود إلى مطلق يتخذ في تخصيص تجريده من مقاصدنا صورة القيم ، فنرى في بؤرتها موقع الجزء من الكل، ان حقا أو خيراً أو جمالاً .

وبهذا يتضح اننا في النظرة الفلسفية لانرى الموجودات الجزئية مستقلة عن الكل ، بل في اطاره . وهذا عكس النظرة العلمية ، التي تنظر إلى الموجودات مباشرة في علاقاتها بعضها ببعض بما هي جزئية ، وبصرف النظر عن كونها متضمنة في الكل .

والحقيقة ان الوعي يلازم الفعل منذ مفارقة الوضع الذي يكون فيه ، إلى حين حلوله في وضع آخر كان هدفا له منذ البدء . غير ان الوعي ليس هو المفارقة التي يبدأ بها الفعل ، لأنه قد يكون قبلها ، وهو ليس الحلول الذي ينتهي إليه ، لأنه قد يستمر بعد انتهائه . بيد ان للوعي مفارقته وحلوله : فمفارقته تبدأ بالخروج من حال النوم إلى حال اليقظة ، التي تتضمن القيام بعدد من الأفعال ، لكل منها مفارقته وحلوله ، ولكن ضمن حالة الوعي المستديمة .

ومن هنا كان الفكر يستمد حقيقته من الوجود الذي هو في علاقة مباشرة مع الوجدان . انه وجه من وجوه الوجدان الذي هو موجود واع . ولهذا كنا لانستطيع ان نتكلم على فكر ليس صادرا عن الوجدان ، أي ليس صادرا في نهاية الأمر عن الوجود . وهذا يعني ، ان وراء عالم الفكر الذي نصفه بالمفارق ، موجودا يتميز بكونه وجدانا ، وهو في طبيعته غير مفارق لأنه حال في الوجود ، ولايمكنه إلا ان يكون كذلك . وهذا يجعلنا ابعد مانكون عن التسليم بعالم فكري ليس امتدادا الوجدان ، وليس امتدادا بالتالي للوجود . وهذا يفضي بنا إلى القول : ان كل ما هو مفارق ذو اصل في الوجود ، أي حال فيه . انه في الحقيقة تفسير له . ولكن ، من المؤسف ان هذا التفسير اتخذ لدى بعض الفلاسفة برقعا اسطوريا .

٢/١/٤٨ وهذا يصدق على العمل ، كما يصدق على الفكر . فاذا كانت صورة الكل في التجريد ، هي التي نستلهمها في افعالنا التي نحاول بها تغيير الواقع ، كانت المفارقة انعكاسا للواقع الذي نحل فيه ، ولكن بعد تنقيته من شوائبه ، وطبعه بالطابع الإنساني .

وعليه ، تكون المفارقة تصعيدا للحلول بغية تغييره . وبما ان هذا يكون بالانسان ، ومن خلال رغباته وتصوراته ، فقد كان انسانيا في طابعه . بيد ان مفارقة الواقع من احل فهمه ، والعودة إليه من احل تغييره ، يبينان لنا مدى ارتباط النظر بالعمل ، بل وحدتهما الجدلية :

فما من عملية تغيير تكون من دون فهم ،وما من فهم يكون بمعزل عن نية العمل عموما ، ونية التغيير خصوصا . وهذا يعني انهما مرتبطان في الوجدان ، المرتبط بدوره بالوجود : ففي الانتقال بين الحلول والمفارقة ، يكتسب الوجدان وضوحا في النظر ، وقوة على العمل . وفي تناوب الانتقال بينهما ، مرة بعد مرة ، يستطيع ان يقوم تارة بافعاله النظرية وتارة بأفعاله العملية وتارة بأفعاله الإبداعية .

بيد ان الفعل ، لايمكنه سواء اكان نظريا أم عمليا ، ان يحدث من دون موجود ، يشترط فيه ان يكون وجدانا ، ووجود مشخص لاتني صيرورته عن الاتيان بموجودات جزئية : وهذا واضح بالنسبة إلى الفعل العملي ، إلى حد لانتوقع معه ان يمارينا فيه احد . ولكنه ليس كذلك بصدد الفكر بالنسبة إلى بعضهم ،فالفكر في رأيهم ، يمكنه ان يستقل عن الوجود . ولكن كل تفكير هو تفكير بموجود من الموجودات ، أو بمطلق الوجود . وحتى التفكير الرياضي الذي يبلغ اعلى مستوى من التجريد ، انما هو امتداد للتفكير في رموز موجودات جزئية . وكما رأينا ان عالم المفارقة الذي نتخيله ، ونتصور اننا نقف فيه وجها لوجه من عالمنا الحقيقي ،هو صورة مجردة من هذا العالم .

والحقيقة اننا حينما نزمع القيام بفعل من الأفعال ، لانتصور المفارقة على حدتها ، والحلول على حدته .بل نتصورهما معا في تفاعلهما الجدلي ، الذي يستمر مادام الفعل يتخذ طريقه إلى التحقق . ومن هنا كانا مترافقين ، واحدهما في رحم الآخر ، لايمكن تصوره منفردا عنه إلا تجريدا . فأنا حينما افارق الواقع ذهابا ، اكون في مضمر افكاري ، احمل التعديلات التي سأجريها عليه ، ولكن في صورتها الجنينية غير الواضحة المعالم . وحينما اتم عملية المفارقة ، يكون كل مافي هذه العالم قد اتضح لى على نحو من الانحاء ، هو الذي اعود به إلى الواقع ، فأحله فيه .

٢/٤٨ وهكذا يظل هذا الترابط المتفاعل بين المفارقة والحلول . مادام الفعل لم يتخذ طريقه إلى تحققه الكامل . من هذا الجدل تتدخل الذات ، لتفرض خصائصها على الواقع في فرديتها وجماعيتها القومية ونوعيتها البشرية ، فتتفتح على العالم ، مفارقة طبيعتها البشرية ، كما تتبدى في وضعها الجماعي الإنساني ، ثم راجعة اليها بما هي كذلك ، وقد وحدت الصورة التي تريدها لهذا العالم ، أو لأحد اجزائه ، وهي في سبيلها إلى التحقق نظرا وعملا . وذاكم هو الإبداع الإنساني الذي يضيفه الافراد والجماعات إلى الصيرورة وابداعاتها .

غير اننا لانفارق الوجود المشخص بحال من الاحوال ، وانما نفارق موجوداته فقط . ومن هنا كانت المفارقة المطلقة غير ممكنة التصور ، وكانت المفارقة النسبية التي تنتهي بالحلول هي الممكنة وحدها.

وهذا يعني ، انه ما من شيء يتجاوزنا خارج الكل ، لأن الكل لا خارج له ،فحينما نفارقه نفارقه بالخيال ، وبقلبه إلى نقيضه الجزئي . وعندئذ نضطر إلى إبداع كل جديد يحوينا ويحويه ، وقد فارقناه فيه خيالا . أمّا وضعنا الحقيقي فما زال هو هو ، لم نفارقه بما هو كذلك ، وليس بامكاننا ان نفعل ذلك . والحقيقة اننا حالون في الوجود المشخص . ولأننا حالون فيه اصلا ، فان كل مفارقة له هي من التشخيص الوجودي إلى التجريد المعرفي ، ولكن لا من اجل البقاء في التجريد وانما في سبيل استطلاع احوال موجود أو حادث أو فعل ، وتحديد مكانه في الكل ،والحكم على مدى مواءمته حقيقة أو خيراً أو جمالاً .

وهذا يبين ان المفارقة أمر عارض وفي سبيل العودة إلى الحلول ، الذي هو وضعنا الاصلي في الوجود . ومن هنا كانت المفارقة فكرية وكانت العودة إلى الحلول فكرية أيضاً ،ولكنها قد تنتهي إلى التزاوج مع العمل ، فتصبح حلولا في الوجود .

بيد ان فعل المفارقة ، بتطلعه دائماً نحو المطلق ، يحاول ان يجد له في تجريده ، مكانا مناسبا للموجود الجزئي الذي هو موضوعه ،وهو يحاول بحلوله ، ان يجعل الجزء يتخذ مكانا له فيه ينسجم معه ، على النحو الذي انتهى إليه التصور .

بيد ان تحقيق هذه الغاية مرتبط بصاحب التصور ، وبالامكانات التي يتمتع بها فكريا وثقافيا وعمليا وفنيا . ومن هنا كان اختلاف الافراد فيما بينهم والجماعات فيما بينها في كل هذا أو بعضه ، وكان الفوضى والاضطراب اللذان يخيمان على الإنسان ، واللذان لاخروج له منهما ، إلا باتفاق بعضهم مع بعض على مرجع واحد يرجعون إليه ، فيكون مناط توافقهم نظرا وعملا ، ومحك صنعهم واعمالهم سلوكا وابداعا . وهذا المرجع هو القيم الكبرى التي لابد لها ، بما هي مفارقة ، من ان تتجاوز الذات من كل جانب . فمن دون ذلك ، يقع الخلاف بين عالم المفارقة وعالم الحلول ،ونكون نحن البشر ، مسؤولين عن تسويغه . ولاشك انه مامن تسويغ معقول لذلك !...

———— * ————

الفصل الثالث

القـــــيم

-٤٩-

٤٩/١ رأينـا انـه مـن خـلال المفارقـة والحلـول ، يمكننـا ان نقـوم بأفعالنا ، سواء النظرية والعملية ، واننا بهـذه الأفعـال نستطيع ان نجرد الوجود المشخص إلى مطلق ، والموجـودات الجزئيـة إلى افكـار . ولكـن المطلق ذاته سرعان مايتخذ من مقاصدنا صورة يتبدى بها أمّا حقيقـة أو خيراً أو جمالاً . ويكون هذا حينما نتساءل عن حقيقة موجود جزئي أو خيره أو جماله . ومن هنا كان تجريد القيم من الوجود المشخص مرافقـا للتساؤل عن قيمة هذا الموجود الجزئي أو ذاك ، بهذا القصد أو ذاك .

٤٩/١/١ لهـذا كـان فعـل التقويـم يتطلـب المفارقـة والحلـول ، لتحديد قيمة الجـزء مـن الكـل . وربمـا استلزم الأمـر عـددا مختلفـا مـن المراوحات بين المفارقة والحلول ، لتقويم موجود أو فعل أو حادث فمن دون المراوحة بين الحلول والمفارقـة ، لايمكـن التقويـم ان يأخذ مجـراه . ومن هنا كان التلازم بين الحلول والمفارقة في فعل التقويـم . ولكـن قـد يبدو ان الحادث ليس بحاجة إلى التقويم من حيث انه جزء من الصيرورة وانه يحتل مكانه الصحيح فيها . وهذا صحيح من وجهة النظر الطبيعية، ولكنه غـير صحيـح مـن وجهـة نظـر الإنسـان ، الـذي يحمـل مشـروعا .

حضاريا ، والذي يريد ان يتدخل في مجرى الصيرورة ، لتحويل العالم الطبيعي إلى عالم انساني . ومن هنا كان التقويم الذي نعنيه انسانيا ، وان كان يأخذ في اعتباره أوضاع العالم الطبيعي .

غير اننا لانستطيع مفارقة الوجود إلا ونحن نستعين بصيرورته . أمّا ما نفارقه حقا فهو موجوداته الجزئية ، أمّا هو فلا ، لأننا مهما فعلنا، نظل حالين فيه ، وكل مفارقة نفارقه بها ، تكون منه وفية . ولاعجب في ذلك فالمفارق والمفارق حالان فيه ،وفيه يحل المفارق في المفارق . ومن هنا كان المفارقة والحلول جزئيين وينتميان إلى فاعل جزئي ، هو هذا الإنسان أو ذاك . أمّا الوجود المشخص ذاته ، فيبقى ماوراء المفارقة والحلول ، قائما بذاته ، ومكتفيا بها . انه يبقى وراء ثقتنا بما يجري لنا ومن حولنا ،في حين ان الصيررة تكون وراء شكوكنا وحيرتنا مما يجري لنا ومن حولنا . وسبب هذا وذاك ، ان الوجود يمثل الكل والثبات ، وان الصيرورة تولد لنا الاجزاء والتغير . ولكننا بما نحن اجزاء قذفتنا الصيرورة في الوجود ، ويمكنها ان تعدو علينا بكل اشكال التغير ، نظل فوق سطح الأرض مهددين بما لانحبه من تغيرات .

٢/١/٤٩ ولكن ، إلى أين تتجه بنا افعالنا الحرة ؟ من الاكيد اننا لانتجه بها إلى فراغ حقيقي لنملأه ، بل إلى الصيرورة التي تملأ بموجوداتها وحوادثها كل مكان . ولهذا فنحن لانصادف امامنا غير الحتميات تواجهنا من كل جانب ، وما علينا إلا ان نستعين ببعضها على بعض ، بتشبثنا به ، واتخاذه وسيلة إلى غايتنا . ولكننا لانفعل ذلك عشوائيا ، وانما موجهين بالقيم ، كائنة ماتكون .وسواء اكانت لمصلحة فردية أم جماعية ، لخير أم شر، لجمال أم قبح .

والحقيقة انه منذ كان الإنسان ، كان الفعل وكانت القيم . أمّا ماقبل ذلك ، فلم يكن غير الوجود وصيرورته وما تمخض عنهما من جمادات ونباتات وحيوانات . ولكن الإنسان ، وان صدر عن الوجود سيرورته ، هو وحده حامل الفكر والقيم . أمّا الفكر فيبدو انه كان

بالقوة في الوجود ، وانه كان ينتظر ظهور الإنسان ، لينتقل معه من القوة إلى الفعل . ولكن وضع القيم كان مخالفا ، فظهورها مرتبط بأفعاله ، وهي تعبير عن علاقته بالموجودات الجزئية من خلال الوجود ذاته .

لقد تحدث القدماء عن قوة شيطانية تحكم افعال البشر في بعض الاحيان . ان هذه القوة تسكن فينا بطبيعتها ، لا لأننا نريد الشر في احوالنا كلها ، بل لأننا كائنات جزئية ، يلازم الشر جزئيتنا ، ولابد لنا لكي نتجاوزها إلى الخير من تجاوزها إلى اتصالنا بالكل ، واقامتنا علاقة انسجام معه . وهذا يعني اننا شياطين بطبيعتنا ، واننا لكي نخرج من شيطانيتنا ، لابد لنا من ان نحشد جهودنا ، لنتمكن من الارتفاع إلى مستوى اقامة علاقة منسجمة مع الكل . ومن هنا كانت السلبية شرا ، وكانت الايجابية خيراً : الايجابية التي ترتفع إلى مستوى تحقيق علاقة منسجمة مع الكل ، إذ انه مامن ايجابية حقيقية غير هذه الايجابية .

٤٩/٢ بيد ان الإنسان ليس في اصل الحقيقة والخير والجمال فقط، بل هو في اصل القيم جميعاً ، الدنيا منها والعليا : إذ ان الوجود وصيرورته يظلان من دون الإنسان دون القيم كلها . فالقيم كانت منذ ان دب الإنسان على سطح الأرض وقد استقاها جميعاً من الوجود المشخص ذاته ، مستعينا على ذلك بحركة صيرورته ، سواء ماكان منها ذا اصل وجودي كالقيم الحيوية والعاطفية ، أو ذا منحى استبدالي ، كالقيم الاقتصادية ، أو ذا منحى ضبطي ، كالقيم الاجتماعية والعليا .

٤٩/٢/١ ولكن مصدر الفعل الذي يتمتع به الإنسان هو الوجود المشخص . ونحن نعتقد انه يظل فيه بالقوة ، ولايخرج إلى الفعل ، إلا بالتفكير والارادة . ومن هنا كانت المعقولية والتقويمية أمرين انسانيين مضافين إلى الوجود وصيرورته : فالعالم من دون الإنسان عالم بلا معقولية ولا قيم ، عالم كائنات صائرة تنشأ وتتطور وتفنى .

ولكن كل فعل له مثاله الذي يسعى إلى تحقيقه . ومن هنا كان بالامكان تصنيف الأفعال في مجموعات تختلف باختلاف القيم التي تتطلع إلى تحقيقها . فقد تكون قيما حيوية أو عاطفية أو اقتصادية أو اجتماعية أو عليا . وفي الاحوال كلها ، تكون محتومة بهذه القيم التي تسعى إلى تحقيقها . ان هناك نوعا من الحتميات يجذبنا من الامام ، فنسعى إليه ، كما تسعى القطعة المعدنية إلى المغناطيس الذي يجذبها . وتلكم هي القيم .

ومن هنا كان من الحتميات التي يتشبث بها الفعل في موقف من المواقف ، حتمية الغاية التي يسعى إلى تحقيقها ، وهي مرتبطة بالقيمة التي تخلعها عليها .وهذا يبين ان الفعل هو تشبث الحرية بحتمية هي غاية، ولها قيمة معينة في نظر الفاعل .

ولكن الفاعلين افرادا ،وغاياتهم متباينة وجزئية . فكيف يمكن توفير التوافق لها ، لضمان الخير والجمال للانسان ؟ ان كون الوجود المشخص لاذهن له يعمل من خلاله ، وكونه يعمل من خلال اذهان الافراد من بني البشر ، هو الذي يلقي عبء توحيد افعالنا علينا جميعاً ، ويجعل الحاجة ملحة إلى القيم لتكون مرجعا لنا في هذا التوحيد . بيد ان هذا الطريق ليس معبدا تماماً ، ولا بد لنا من اتمام تعبيده أمام الاجيال القادمة لتستمر في متابعة الطريق الذي نسير فيه ، والذي شقه اسلافنا من قبلنا ، بغية الوصول إلى الغاية التي نتوخاها .

وهكذا يكون التوحيد المطلوب نتيجة وعي ضرورة العمل وفق ماتمليه علينا القيم ، لامجرد وعي هذه القيم : ففي وعي هذه الضرورة ، يتوحد التصور بموضوعه ، والارادة بغايتها التي تسعى اليها ،والمحبة بما تحبه . وتلكم هي الغاية الكبرى التي تسعى البشرية اليها ، ماوراء وجدانات مليارات الافراد ، لتعمل من خلال منظور واحد ، وكأنها صبحت وجدانا كليا واحدا للوجود .

٢/٢/٤٩ والحقيقة انني بنفاذي إلى صميم الوجـود ، احـول كـل ما اصادفه إلى قيمة ، إلى الحد الذي يبدو فيه كل شيء قيمـة . فالقيمـة علاقة الموجودات بالانسان على قاع الوجود المشخص ، حيـث يكـون الإنسان هو فاعل التقويم ، ويكون الوجود في كليته معيار التقويم . بيد ان هذا قد ينعكس على ذات فاعل التقويم ، فيكون فاعلا وموضوعا في وقت واحد معاً ، فيصبح وجوده قيمة مثل سـائر الموجـودات .ولكنهـا قيمة القيم ، إذ ان الوجود يصبح معيار التقويم لكل موجود جزئـي مـن خلالها ،سواء في سلبه وايجابه في جزئيته وكليته .

ولكن لصدور القيم ترتيبا واجبا ، لابد للـذات مـن مراعاتـه لئـلا تضل سواء السبيل ، وهو ان الحقيقة اولى بالاعتبار ، فمراعاتها هي التي تفضي إلى الخير ، فما من خير إلا ويقوم علـى الحقيقـة . وهـذه المراعـاة ليست تامة دائماً فاذا هي افضـت إلى التمـام ، بلغـت درجـة الجمـال ، الذي ليس في جوهره غير انطباق اكمل خير على اصدق حقيقة .

لكن الواقـع يصبـح حقيقـة بتقويـم الـذات : فهـو مـن دون هـذا التقويم ، يظل مدركا بمجرد ادراك ، من غير اى ادعاء بصدده . صحيـح ان الادراك يتضمن التصديق ، وان التصديق بداية تقويم ،غير انه تقويـم عفوى ، لايحسب حسابا للبعد الفاصل بين الـذات المدركـة والموضـوع المدرك ، وانه يمكن ان يكـون سبيلا إلى الخطأ . ولهـذا يكـون الادراك ادراكا للواقع ، الذي لم يدخل تماماً إلى محراب الذات ،وانمـا ظـل واقفـا عند وصيدها ينتظر . فالواقع بمجرد دخوله إلى محرابها ، يصبح موضوع تقويم ايجابا أو سلبا . وبهذا ينتقل من مرحلة الواقع إلى مرحلة الحقيقة .

ولكـن الخـير والشـر مرتبطـان بمـدى قـدرة الإنسـان علـى بلـوغ الحقيقة ، وتجنب الوقوع في الخطأ . وهـذا مرتبـط بامكاناتـه الفكريـة ، وغنى تجاربه التي مر بها ،والظروف المساعدة المتاحة له . فاذا كان كـل هذا لصالح بلوغ الحقيقة ، فان الأمر أمر ارادتـه الطيبـة في مقاربـة الخـير وتجنب الشر . وعندئذ ، أمّا ان يفعل الخير المطابق للحقيقـة المعـبرة عـن

الكل ، أو يفعل الشر متجاوزاالحقيقة المعبرة عنه . في الحالة الاولى يبلغ مرتبة الجمال . وفي الحالة الثانية يقصر دونها ، ويقع في القبح ، ولكن على مراتب متدرجة ، يختلط فيها الخير بالشر .

بيد ان هذا كله ماكان له ان يحدث ، لولا الصيرورة : ففي صدور الصيرورة عن الوجود تصدر الحقيقية والخير والجمال ، من دون الخطأ والشر والقبح ، إذ ان هذه مرتبطة بجزئية الموجودات وحوادثها وافعالها ، وهي لاتصبح كذلك إلا من خلال نظر الإنسان ، ففي نظره فقط تصبح جزئية ، وتعامل معاملة الجزئية . لكنها من دونه ، وان كانت جزئية جراء صدورها عن الصيرورة تظل في علاقاتها مع الكل كما لو كانت الكل .

وهذا يعني ان الخطأ والشر والقبح داخلت الوجود والموجودات منذ وفود الإنسان إلى الحياة بتجريداته المختلفة ، وان نظرته التقويمية هي التي غيرت علاقات الموجودات بعضها ببعض ، وخلعت على حوادثها وافعالها المختلفة قيما مختلفة ،مالبثت ان عممتها على الحوادث والافعال المماثلة في ظروف مختلفة أو على افراد مختلفين في موقف واحد، أو مواقف متماثلة .

-٥٠-

١/٥٠ إذا كان الوجود يتبدى لنا في قيم كلية وايجابية ، وكان ارتباطنا به ارتباط حياة ، كان لابد لنا من ان نرتبط بالقيم ارتباط حياة، وان نجعل من هذا الارتباط مهمتنا الرئيسية . بيد ان القيم ليست موضوع تفكير فقط ، بل انها أكثر من ذلك موضوع معايشة أيضاً . ففي هذه المعايشة يمكن للحقيقة ان تكون سبيلا إلى الخير ، وللخير ان يكون سبيلا إلى الجمال ، كما يمكن لارادة الخير والجمال ان تدفعنا إلى الرضى بمعاناة المشقة ، ونحن نبحث عن الحقيقه .

٥٠/١/١ وهذا يعني ، انه لابد لنا ، لكي نخرج من حالة الفرقة مع انفسنا ومع عالمنا ، من ان نتفلسف من حيث ان الفلسفة هي نظرية الوجود تشخيصا ، ونظرية القيم تجريدا . وفي كلتا الحالتين لابد لنا من مجاوزة الجزء إلى الكل ، وربط الحقيقة الجزئية بالحقيقة الكلية ، والخير الجزئي بالخير الكلي ، والجمال الجزئي بالجمال الكلي . وعندئذ نصل إلى الانسجام المجرد الذي هو السبيل إلى الانسجام المشخص . والحقيقة ليست القيمة غريبة عن الوجود بل انها الوجود ذاته في نظر الإنسان : فهي كمال الوجود . لكن الكمال ليس إضافة انسانية إلى الوجود بل هو الوجود ذاته ، من دون الاكتفاء بالنظر إليه كما يبدو متحققا في احدى اللحظات ،بل بتجاوزه إلى النظر إليه ، بما يحمله من قوة كامنة تخرج كمالاته من القوة إلى الفعل . فما من شيء يضيفه الإنسان إلى الوجود إلا وكان كامنا فيه ، ماعدا الكيفيات المستحدثة . وعبثا يحاول ان يضيف إليه شيئاً ليس فيه ، مهما اوتي من عبقرية .

ومن هنا لم يكن للوجود والصيرورة اية قيمة أو معنى ، قبل وفود الإنسان إلى هذا العالم : فالقيمة والمعنى امران انسانيان في المقام الأول ، وهما يتغيران بتغير الأشخاص والظروف في المقام الثاني . ولكن القيمة والمعنى إذا اتيا مع الإنسان ، فهما استمرار للصيرورة التي قذفته إلى هذا الوجود ، ولايمكن تصورهما من دونه : انهما وليدا الوجود المشخص ، غير انهما كانا فيه بالقوة ،كما كان الإنسان فيه بالقوة .وكانا بانتظاره لكي يتحققا بمجيئه بالفعل .

ونظرا لأن الوجود هو الكل وهو المطلق ، ولأن الإنسان هو الجزئي وهو النسبي ،فقد كانت احكام الإنسان احكام قيمة ، قائمة على أساس من علاقة الذات بالعالم . فكما ان الإنسان طارئ على الوجود ، كذلك احكامه طارئة عليه ،ولكن من وجدان تحول إلى ذات ، وعلى وجود تحول إلى عالم . وهذا مايجعلها تقويمية في جوهرها .

ومن هذا يبدو ان التقويم هو النظر إلى النسبي من خلال المطلق ، والجزئي من خلال الكلي ، وان الحقيقة المطلقة والخير المطلق والجمال المطلق ماهي إلا تخصصات نوعية للمطلق ، أي تخصصات نوعية مجردة من الوجود المشخص ، بحسب مقاصد الذات ، بها نحدد قيمة الجزء بالنسبة إلى الكل

٢/١/٥٠ والحقيقة اننا بالقيم نرجع إلى ينبوع الوجود . وبارتباطنا به نرتبط بحتميته الكبرى التي تصبح في التجريد قيما تولدها مقاصدنا . انها هي التي تضيء دروبنا بين الجزئيات ، وتجعلنا نختار القيام بما يتلاءم مع الكل ، أو تصحح مسار اختيارنا ، حينما نسيء الاختيار . ولكننا لكي نفعل ذلك ، لابد لنا من ركوب متن الصيرورة، وحينما نركب متنها ، نضع ايدينا على ينبوع الخلق المتجدد ، الذي يتدفق من الوجود المشخص ، ونتطلع إلى القيم العليا المجردة منه كلا . وهذا يقرب بيننا من ناحية ، ويوحد بين اهدافنا من ناحية أخرى : فالصيرورة هي سفينة الخلق التي تحمل من كل زوجين اثنين ، وتنجيهما من طوفان الضلالات .

بيد ان في تكييف الصيرورة بالفعل ، أو تكييف الفعل بالصيرورة، فعل تقويم يسبق الفعل الذي اقوم به . ففي افعالنا التي نريدها مشخصة ، لأننا نجريها في واقع مشخص ، يكون تحليلنا للأمور أكثر تعقيدا ، إذ اننا نكتفي في العادة ، بتحليل الفعل الذي نقوم به ، غافلين عن الفعل التقويمي الذي نمهد به للقيام بالفعل ،على حين ان الفعل التقويمي ، عدا كونه تمهيديا ، ضروري لفهم نجاح الفعل أو اخفاقه ، وفهم الصورة التي جرى وفقها . ولا يقف الأمر عند هذا الحد، إذ ان فعل التقويم مرتبط بالموضوع الذي يسعى الفعل إلى التشبث به، تغييرا أو تكوينا أو افسادا : ففي التشخيص تتغير التقويمات بتغير الموضوعات ، لتؤدى إلى تغيير في صياغة الأفعال المزمع القيام بها .

ومن هنا كان إرتباط الفعل بموضوعه ونتيجته ، هو الذي يجعله ذا قيمة . ولولا ذلك ، لكنا عاجزين عن التفريق بين فعل وفعل . ولكن ارتباط الفعل بموضوعه ونتيجته ، ارتباط بين الوجدان والوجود بطريق صيرورته . ولهذا كانت قيمة الفعل أو قيمة نتيجته ، هي التي تخلعها عليه وعليها ، من خلال ربطها بالوجود بما هو الكل الذي يتحققان فيه. وهذا مفاده ، ان القيم هي من اجل تحديد مكان كل مانقوم به ، أو نسأل عنه ، من الكل الذي هو الوجود .

٢/٥٠ ولكن إذا كان الفعل ينطلق من موجود ، وينتهي إلى موجود ، وكان الموجود الثاني تعديلا في الموجود الأول ، كان لابد للوجدان الذي يقوم بهذا التعديل ، من ان يستوحي قيمة من القيم ، يجدها مفقودة في الموجود الأول ويسعى إلى استكمالها فيه ، ليحوله إلى الموجود الثاني : فالفعل لايعمل مغمض العينين ، بل مفتحهما على القيم .

١/٢/٥٠ ومن هنا كان ارتباط كل فعل أو كل موجود بالوحدة الوجدانية الوجودية من خلال القيم العليا التي تقوم هذا الفعل أو هذا الموجود ، من حيث علاقته بالوجود بما هو كل ، إذ ان ماله مكان في الوجود المشخص ،سواء اكان فعلا أم موجودا ،لابد له من ان يحتل مكانه المناسب في الكل .

بيد ان دخول القيمة إلى الفعل انما يكون من خلال ماهية الموضوع ، الذي نحن مزمعون على ملامسته بفعلنا . ومن هنا كان الفعل الإنساني ينطوي على القيمة دائماً ،وكان تحقيقنا وجودنا لايخلو من قيمة نسعى إلى تحقيقها أي لايخلو من ماهية نسعى إلى تحقيقها بوجودنا . وهذا ماننظر إليه الاجدانيون وعدوه المنطلق الذي يجب عليهم الانطلاق منه . وهو وان كان يمثل حقيقة نعترف بها ، غير انه يغفل عن ان مانحققه هو رؤية لما تتضمنه ماهية سابقة على الفعل ، ومنها يستمد الوجدان القيمة التي يحققها . ولهذا يجب علينا ان نضيف إلى

رأيهم ان الوجود يسبق الماهية ، ورأيا متمما ، وهو ان الوجود لا يكون من دون ماهية ، وان الماهية المقومة لـه ، هـي علـة لارادة الماهيـة المزمـع تحقيقها .

ومن هنا كـان لابـد لأفعالنـا العلميـة والاخلاقيـة والفنيـة ، لكـي ترتبط بالكل ، من ان تتطلع إلى القيم الكلية الايجابية ، وتحاول تحقيقهـا تحقيقا كاملا . وهذا يتطلب إلا نقنع بأوضاع العلم والاخلاق والفنـون علـى نحـو ماتعودنـاحتى الآن . فكـل مافعلنـا ه لايتجـاوز حـد التطبيـق الجزئي لقيم كليـة ايجابيـة في طبيعتهـا . ان وراء معرفـة الحقـائق العلميـة ارتباطها بالحقيقة الكلية ، في سبيل ادراك انسجامها فيما بينهـا ، ووراء الخيرات الجزئية خيراً كليا ، لابد لها من ان تتطلب منـا التنسيق بينهـا ، من احل تحقيقه ، ووراء ضروب الجمال الجزئية جمـالاً كليـا ، لابـد لنـا من ان نستحث الفنون المختلفة علـى تحقيقـه . وهـذا يعـني ان مهمـات العلماء والاخلاقيين والفنانين مازالت دون المستوى المطلوب ،وانه لابـد لنـا مـن ان نسـعى إلى طلـب الكلـي وراء الجزئـي ، وتحقيـق المشـخص بالاستناد إلى المجرد لنعطـي ،القيـم شمولهـا ونجوعهـا ، فنغـير العـالم كلـه حقيقة وخيرا وجمالا ، ونحوله إلى عالم انساني كامل .

٢/٢/٥٠ والحقيقـة ان القيـم العليـا كليـة وايجابيـة ، وكليتهـا وايجابيتها تستدعيان تطبيقا كليا وايجابيا . وإذا كنا افرادا وجماعات ،أي اجزاء لا يمكننا ان نطاول الكل ، فلا اقل من ان ننصرف إلى هذا المكان الضيـق الـذي نسـكنه منـه ، فنتاولـه بـالقيم الكليـة الايجابيـة ، ونجعلـه موضوعا لتطبيقاتنا العلمية والاخلاقية والفنية ، لافي جيلنا الحاضر فقـط بل في اجيال ذرارينا الآتين بعدنا أيضاً . وهذا يعـني في نهايـة الأمـر ، ان الاثر الذي نستطيع ان نطبع به عالمنا هو اثر جمالي . ولكننا لانستطيع بلوغه مالم نمر بمعرفة الحقيقة ونبني الخير عليها .

وهكذا يبدو انه بامكاننا ان نغير بالقيم معالم الوجود المشـخص : فبكليتها وايجابيتها نستطيع ان ننظـم العـالم تنظيمـا انسـانيا غـير تنظيمـه

الطبيعي ، فنجعل منه عالما جديدا يربط بين الفرد والفرد ، وبين الجماعة والجماعة . ولكن القيم في اصلها مستمدة من الوجود تجريدا . انها والحق يقال ، هي الوجود في تجريده واطلاقه ، وما صورها النسبية والسلبية إلا الوجود في تحوله إلى موجوداته الجزئية صيرورة ، أو في انقلابه إلى العدم فكرا .

وإذا كانت هذه مكانة القيم ، بعد تجريدها من الوجود المشخص، امكننا ان نطمئن إلى مشروعنا الحضاري ، وامكان قيامه على أساس متين من الوجود .ان صعوبة تنفيذ هذا المشروع تأتي من مخالفة أمرين : اولهما مخالفة طبيعتنا البشرية وثانيهما مخالفة قوانين العالم. أمّا اخطاء التنفيذ والتقويم فليست ذات بال ، مادام بعضنا رقيبا على بعض ،ومادامت المعرفة الإنسانية تتكامل ،ومادامت المراجعة ممكنة. صحيح ان الخطأ وتصحيحه يتطلبان وقتا وتأخيرا ، ولكنهما لا يسدان آفاق العمل والامل .

-٥١-

١/٥١ ومن هنا كانت مشروعية تقويماتنا فهي لاتلجأ إلى معايير غريبة عن عالمنا ،بل تعتمد الوجود المشخص في تقويم الموجودات والحوادث والافعال : فكل شيء يرى من خلال المطلق ، الذي هو صورة مفارقة للوجود المشخص . وإذا كان وضعنا كلنا من هذا النوع، نكون قضينا نهائيا على ذاتية التقويم ، غير ذاتية فعل التقويم ذاته . وهو هنا يمكن ان يكون موضوع تصحيح بطريق المراجعة ،سواء اكانت مراجعة المقوم ذاته ، أم مراجعة مقوم آخر .

١/١/٥١ والحقيقة اننا نعيش في عالم ممزق ، وهذا التمزيق يتناولنا نحن انفسنا ، وان كنا نحن الذين قمنا بتمزيقه . وعلة ذلك نظرتنا الجزئيةالتي كانت اصلا لتلبية حاجاتنا المباشرة والفورية . وقد

سادت الروح العلمية التي هي امتداد لها . لقد سادت في كل شيء ولايمكنها ان تسود إلا بما تمزقه من العالم وتستأثر به في حالته الممزقة . وإذا كان لنا ان نزعم لأنفسنا اننا ابناء عصر العلم ، كنا ابناء العصر الذي مزق فيه العالم . وليس لنا من علاج للخروج مما نحن فيه ، إلا الفلسفة بما تنادى به من قيم كلية ايجابية . فهي التي تعيد للعالم كليته التي مزقها العلم ، وتظهره بمظهر انساني غير مظهره الطبيعي .

بيد ان هذا يحتاج إلى ان ننفذ إلى صميمه ، ونكشف عن طبيعته. وهذا مرتبط بفهم قوانينه ، واختيار حتمياته الملائمة ، لتحقيق رغباتنا . وعندئذ إلا تصبح حريتنا الإنسانية مرحلة عابرة في سياق الحتمية الكونية الكبرى ؟ فماذا بامكان الفرد الإنساني ان يفعل ، سوى ان يستجيب إلى الحتميات المركبة فيه في تجاوبها مع حتميات الطبيعة ، ولاسيما الحتمية الكونية الكبرى ؟ ان هذا ما يتطلبه العقل ، إذ ان الخروج على قوانين الكون يكاد يكون مستحيلا . وإذا قدر لنا ممارسته اوردنا موارد التهلكة . ومن هنا كانت ديكتاتورية العقل صدى لديكتاتورية الكل وكانت الحرية الجزئية التي نتمتع بها اسيرة الحتمية الكبرى التي تسيطر على مافي الوجود ، ولم يكن من ملطف لها غير السير بحسب القيم التي تجعل الجزئي في انسجام مع الكل حقيقة وخيرا وجمالا . فبامتلاك الحقيقة تصبح الحتمية تحررا مؤديا بالارادة الإنسانية إلى الخير والجمال : فنحن لايمكننا ان نكون احرارا بجهلنا ، وانما بالحقائق التي نعرفها ، والتي توجهنا إلى ان نكون اخيارا في اعمالنا ، وقد نصل بها إلى غاية التمام الاخلاقي ، فنرقى إلى قمة الجمال . فلولا انتماء القيم إلى الوجود ، لاستعصى على الإنسان أي تقويم للأشياء التي يسعى إلى تقويمها : فالوجود يرفض ماهو غريب عنه . ولكن اين يمكن هذا الغريب ان يكون . مادام الوجود هو الكل ؟ ومع ذلك تظل العلاقة بين القيم والوجود بتوسط الإنسان ، فهو الذي يجردها منه ، وهو الذي يعود فيقوم الموضوعات المختلفة بالرجوع اليها .

٢/١/٥١ والحقيقة إذا كان مايصيب الإنسان من ضعف يرجع إلى جزئيته الضائعة في كل لانهاية له ، يعجز عن الاحاطة به ، لامتلائه بأعداد ضخمة من الكائنات التي لايعرف كيف يتحرك بينها ، كان لابد من التضامن بين البشر ،وان يكون تضامنهم من خلال القيم . انهم افراد في جماعة ،والقيم هي التي توحد بينهم في جماعة ، كما انهم جماعات في بشرية ، والقيم هي التي تجمع بينهم في نوع واحد . وماعدا ذلك يظل ثانويا ، إذا لم تبادر القيم إلى ربط بعضه ببعض . وهذا يعني، ان جميع الروابط التي تربط بين بني البشر ، سواء اكانت طبيعية أم اجتماعية ، بحاجة إلى تأكيدها ، وان هذا لايكون إلا بالقيم .

بيد ان نفوس البشر تستيقظ على القيم أكثر مايكون الاستيقاظ ، حينما يكتنفها الخطر ، وتكون يقظتهم اوضح مايكون ، حينما يكون الخطر على اشده . فكل شيء يبدو على احسن مايرام إذا كنا في فسحة من الامان ، إذ تجري الامور على سجيتها لايعكر صفوها شيء . أمّا إذا جد ما من شأنه أن ينم على شيء من الاضطراب الاجتماعي ، فاننا سرعان مانلجأ إلى غرائزنا وانفعالاتنا واهوائنا ،لتقوم برد الفعل المناسب. وحينما نخفق فيه ، نبدأ بالتفكير ، ونبحث عن اسباب هذا الاضطراب ، ونجد اننا لانستطيع الخروج مما نحن فيه ، إلا إذا توخينا الامن والاستقرار ، وسودنا القيم العليا ، وجعلنا الشخص الإنساني هدفنا من تسويدها ،لا نظام الحكم السائد ،إذ ان نظام الحكم انما كان من اجل الشخص ، ولم يكن الشخص في يوم من الايام ، من اجل الحكم ، إلا إذا كان نظام الحكم فاسدا .

ومن هنا كانت اهمية بناء العالم الجديد ، ببناء البشرية الجديدة البانية لمجتمعاتها الجديدة ، وفقا لمتطلبات القيم الإنسانية العليا . ولكن هذا يتطلب من جانبه ، وقفة انسانية جديدة في مد الصيرورة ، حيث يسهم الإنسان انطلاقاً من مكانه في الصيرورة ، في تصور المطلق الذي يسعى إلى بناء العالم الإنساني فيه . فبقدر يقظته وتنبهه إلى مواطن

النقص والكمال ، قياسا إلى مايتطلع إليه ،يمكنه ان يهدم مايستوجب الهدم ، وبناء مايتطلب البناء . وبهذا الصدد ، فالكمال الذي ننشده هو الصورة التي سبق لنا ان حصلناها من احتكاكنا بالوجود المشخص بما هو كل .

بيد ان هذه الصورة تختلف بيننا نحن الافراد ، باختلاف تجاربنا وقدراتنا على الافادة منها ، ومدى تطلعنا إلى الكمال . وتلكم هي آفة العالم الإنساني الذي نسعى إلى اقامته . فهل يمكننا ان نتجاوز هذا العائق ونصل إلى بناء العالم الذي نحلم به ؟ ان هذا رهن بنظرة الإنسان وقدراته . أمّا نظرته فمرتبطة بعقله وقيمة ، في حين ان قدراته مشروطة بظروفه وتلاحق اجياله : بيد انه بما هو جزئي ظل في حدود جزئيته ونسبيتها ، فلم يستطع ان يحقق القيم في كليتها واطلاقها ، وظل يعرف ويتصرف ويبدع في مجالاته الجزئية والنسبية محتكما في احكامه عليها ، إلى كليتها واطلاقها .

ومع ذلك لايكفى ان نعرف الحقيقة ، بل لابد لنا ان نصل من معرفتها إلى وجوه الخير التي بامكاننا ان نجنيها منها : فالحقيقة ليست مجرد موضوع للتأمل ،بل لابد لتأملها من ان ينتهي إلى الانتفاع بها . ولما كنا افرادا في جماعة ،وجماعات في نوع ، كان لابد لنا من وضع هذه الحقيقة موضع النظر ، ليكون الخير خيراً للفرد والجماعة والنوع .

٥١/٢ وهكذا نجد اننا تعودنا ان ننظر إلى العالم وهو ممزق إلى جزئياته ودأبنا على عده كذلك ، من دون ان نحاول تجاوز هذه الرؤية إلى الفحص عن الحقيقة الكلية ، التي هي الرؤية الحقيقية . وهذا جعلنا ننساق مع حقائقه الجزئية غافلين في الغالب عن مساوقتها لغيرها من الحقائق الجزئية في الحقيقة الكلية .

٥١/٢/١ وقد اورثنا هذا الوضع تباعدا فيما بيننا جراء اختلاف التفاتنا إلى بعض الحقائق الجزئية دون بعض ، والاشاحة بنظرنا عن

موقعها في الحقيقة الكلية . ومن هنا كانت ضرورة القيم الكلية الايجابية، لربط ماانفصل واصلاح ما تمزق .

والحقيقة اننا كنا نمزق هذا العالم من اجل السيطرة عليه ، والسيطرة عليه هي غاية المشروع الإنساني . ولكننا بالطريقة التي اتبعناها لم نكن نسيطر عليه ،بل على بعض اجزائه ، وكنا ندخل إليه الخلل بالسيطرة على بعضها دون بعض ناسين انه كل ، وان الارتباط بين اجزائه إرتباط عضوى . وهذا كان لابد له من ان ينعكس علينا نحن انفسنا ، بما نحن احزاؤه وسكانه .

ان هذا العالم الممزق الذي ينعكس تمزيقه على انفسنا افرادا وجماعات ونوعا فيمزقها هي أيضاً ويمعن في تمزيقها إلى اقصى الحدود لايمكننا الخروج منه إلا بالتفكير والعمل المعتمدين على القيم وعلى الإبداع . ولكن الإنسان ليس مجرد عقل ، وهو لايزال مترددا في سلوك سبل الرشاد . انه غرائز وعواطف واهواء إلى جانب كونه عقلا ، وهو يجرب دروبه المفتحة امامه ليسلك منها الدرب المؤدي إلى الرشاد . لقد كان قبل التفكير يعمل بغرائزه الفطرية ، وكانت كافية لانسجامه مع العالم الطبيعي إذ هي امتداد طبيعي لصيرورته . ولكن الاستمرار في الانسجام بطريق الغرائز ماكان له ان يدوم ، وقد ادخل بعض التعديلات على بعض اجزائه . وهذا هو الانشقاق عن الطبيعة الذي أخذ يتطلب تدخل التفكير لاستعادة الانسجام البدىء . ولكن هيهات هيهات ! فالتفكير مأخوذ في حبائل الجزئيات ، واصبح يجد اسسه المقدسة في التفكير العلمي الموضوعي ، وبات الخروج عليه يمثل محرما من المحرمات . ولهذا فقد الإنسان انسجامه مع صيرورة العالم ، واصبح ينجرف مع تياراتها كيفما اتفق . وبهذا طرحت عليه مسألة انسجامه معها .

والحقيقة ان مسألة الانسجام معها ، لم تصبح واجبة حقا ، إلا منذ بدأ يفكر ويخطىء التفكير ، ويريد الخير ، فيقع في الشر ، ويتطلع إلى

الجمال ، ويجد نفسه أمام القبح ،وبالاختصار ، منـذ ان بـدأ الاختيـار ، ويخطىء الاختيـار،عندئـذ ،صـار مـن واجبـه ، ألا يختـار إلا وهـو يفكـر ويصيب في تفكـيره ، لكـي يعمـل ويحسـن في عملـه ، فينسـجم بعملـه الجزئي مع صيرورة الكل . وذلكم هو العمـل الارادي . بيـد ان العمـل الارادي ليس غريبا إلا من حيث الكيف ، عن عمل غرائزنـا الفطريـة : فنحن حينما نقوم به ، لانضيف اليهـا غـير حسـن التوجيـه ، مـن اجـل ايصالنا إلى مآربنا ، وان يكن بانسجامنا مع مايحيط بنا ، ومن ورائه مع الكل .

٥١/٢/٢ هنا يبدو اثر الحرية في توجيه افعالنا . والحرية تسـتدعي المسؤولية والقيمة ، وهي تستدعي المسـؤولية ،لأنهـا تسـتدعي القيمـة . ومن هنا لم تكن المسؤولية هنا ايـة مسـؤولية ، بـل المسـؤولية عـن عـالم لست ساكنه الوحيد ، ولابد لارتباطي به وبأشيائه واشخاصه ، مـن ان يكون محكوما بالقيم . وعندئذ ألا يحق لنا ان نلمس نبـض القيمـه وهـو يسرى في عروق الحرية ؟ ويزداد الأمر وضوحـا ، إذا ادركنـا ان الحريـة ليست مقتصرة على الذات وحدهـا ، وانما تتجـاوز بأثرهـا هـذا دائـرة محيطنا ، وتظل تتفاعل خارجها تفاعلات لاندرى اين ينتهي تسلسلها . ومن هنا لم نكن مسؤولين عن انفسنا فقط ، وعن افعالنا فقط ، بل عن العالم كله : اننا مسؤولون عنه وعن كل مافيه ، لأننا نحول امكاناته إلى حتميات لاندرى ماتتمتع به من قيمة .

انني مسؤول عن العالم ومافيه ومن فيه ،لأنني فيه معهم يرافقونـني وارافقهم في وسط الأشياء الـتي نتقاسـم الانتفـاع بهـا ،فتكـون موضـع تفاهم بيننا حينا ،وموضع تنازع بيننا احيأنا ،فيؤثر فعلي فيهـم ، وتؤثـر افعالهم بدورها فيّ ويكون مجمل افعالنـا مؤثـرا في صـيرورة العـالم الـذي يحتوينا جميعاً . والحقيقة انني مهما اوتيت من بعد النظر ، أنا وغيري فان احـدا منـا لايسـتطيع ان يتنبـأ ايـن سـينتهي تأثـير فعلـه في الأشـياء والأشخاص ، وهل سيكون اثره البعيد مماثلا لأثـره القريـب . ان هنـاك

دائماً تجاوزا يتجاوز الفعل به قصد فاعله ، وهو تجاوز لايقتصر عليه ، بل يتجاوز قيمه ومبادله . وهذا مايفضي بنا إلى حالة دوار ، ونحن نقدم على الفعل في فضاء مفتوح امامنا على المستقبل باستمرار . فمادامت افعالي تتصالب مع افعال الآخرين ، وتأتي من الاتجاهات كلها باستقامة أو مواربة تارة بحدة ، وأخرى بضعف ، فانني لادري حاصل التلاقي كيف يكون ولانتيجة التفاعل كيف تتجه . وليس هذا حالي وحدى ، بل حال البشر جميعاً : فكلنا نركب مركبا واحدا ، في بحر تنطلق بنا ريحه رخاء حينا ، وعاصفة حينا آخر ،وكلنا يفعل مابدا له ، تارة باستشارة اخ له أو صديق ، وأخرى بالاكتفاء بمشورة حكمته الخاصة.

ومن هنا كان واجبنا حيال أمر من الامور أو شخص من الأشخاص هو واجب حيال العالم كله والبشرية كلها . فالواجب لايكون واجبا ، إلا إذا نحن قمنا به ، إذ بمجرد القيام به معناه التأثير في نظام الأشياء والأشخاص . ولهذا كان الالتزام بالواجب أو الاخلال به، مطية إلى التأثير في الأشياء والأشخاص على هذا النحو أو ذاك .

-٥٢-

١/٥٢ وهكذا نرى مما تقدم كيف ان خيوط الفردي تدخل في نسيج الكل وتتوثق به . ان كل السبل التي اسلكها لكي احقق بها ذاتي، تفضي بي إلى الكل ، لأنها اصلا في الكل ،وليس لي ولها إلا ان نكون فيه . ولهذا كانت بدايتي من الكل ، ونهايتي فيه . وبديهي حينذاك ان تكون كل نتائج افعالي فيه أيضاً ،سواء اردت لها بداءة ان تكون منسجمة مع نظام الكل أم لم ارد : إذ ان الكل من الحكمة بحيث يبقي اجزاءه منسجمة فيما بينها ومعه .

١/١/٥٢ والحقيقة انني اعمل وافكر ، فأخطئ في عملي وتفكيري . ولكن خطئي خطأ بالاضافة الي ، أو بالاضافة إلى الآخرين،

ولايمكن ان يكون خطأ بالاضافة إلى الكل ، إذ ان الكل بصيرورته ، يتمتع بقدرة سحرية يحول بها كل شيء لصالحه ، فيجعله منسجما معه. وماقلناه عن الخطأ يمكننا ان نقول مثله عن الشر والقبح : فالكل هو الحقيقة والخير والجمال ، ويظل مهما جرى فيه ، هو الحقيقة والخير والجمال .

أمّا أنا فلست اصنع الأشياء فقط بأفعالي ،بل ان الأشياء والحوادث تصنعني بحتمياتها وأنااصنعها : فأنا لااستطيع ان انأى بنفسي عن ارتداد الأشياء أو الحوادث علي بآثارها الحسنة حينا ، والسيئة حينا آخر . فكأن هناك تناغما بين الصانع والمصنوع ، هو حالة خاصة من تناغم الاجزاء وحوادثها في الكل . وهذا يعني ان مايحدث في احد الاجزاء في الكل ، ينعكس على اجزائه الاخرى كلها ، بهذا الشكل أو ذاك ، وينعكس علي بما أنا صانع .

ومن هنا كانت مشروعية اعمالنا مرتبطة بانسجامها مع الكل : فهذا الانسجام هو الذي يسمح لنا بالتعايش فيما بيننا ، والمحافظة على العالم الذي نعيش فيه ، بيئة صالحة لاستمرارنا جيلا بعد جيل . بيد ان الانسجام معه لايمكن ان يكون من دون فهمه فهما عميقا دقيقا . وهذا يتطلب تحليله وتحليل اوضاعه التي تسود فيه . والحقيقة ان الكون مؤلف من عدد كبير جدا من المجرات التي تضم كل منها عددا كبير جدا من النجوم والاجرام السماوية الاخرى . ومن هذه المجرات درب التبانة ، التي تنتمي اليها مجموعتنا الشمسية بما فيها الأرض ،التي نعتقد انها وحدها مأهولة بالانسان ، هذا الكائن الذي يمكنه وحده ، ان يحدد له نقطة وجود في هذا الكون الرحيب من فوق سطح الأرض التي يسكنها. ومن هنا كانت نقطة بدايته في وضعه نفسه في العالم هي التي تمكنه من وضع العالم في الوقت ذاته لابما هو أمر يخصه وحده ، بل بما هو أمر يخص كل انسان يتمتع بالوعي والتقويم .

وهكذا يبدو ان خصوصية وضع كل منا في الكل لاتغير من الأمر شيئاً إذ هي محصورة في الكل ، ولاتغير من بنيته : اننا جميعا نحمل خصوصياتنا معنا في عمومية الكل ، فيكون مصيرنا فيه واحدا ،وان كان ينضاف إلى وحدة الحال هذه ، عدد من الفروق التي تجعل ايا منا يختلف عن أي منا . والحقيقة ان الاختلاف أمر عارض ، والتماثل أمر جوهري ، وما يهمنا فلسفيا هو الجوهري لاالعارض أولاً ،وان كان العارض لابد من اضافته إلى الجوهري ثانيا ، لتحديد مايتميز به أي منا من أي منا .

٢/١/٥٢ والحقيقة اننا حينما نسير مع تيار الصيرورة ، لانجد انفسنا في وحدة فردية ، وانما نجد الآخرين بلاقوننا فيها ، ويتبادلون معنا الاثر والتأثير : فالصيرورة وسيلة تواصل على المستويات جميعاً ، سواء بالعواطف أم الافكار أم الأفعال . ومن هنا كانت عزلتنا حالة مجردة كثيرا ماتغزوها طيوف علاقاتنا في حياتنا الاجتماعية المشخصة ، وتحولها إلى صورة من صورها .

وهذا يعني ان العقل ليس الكلي الوحيد الذي يصل بيني وبين الآخرين بل الانفعالات والنزوعات أيضاً : فالطبيعة البشرية تجمع بيننا ، ولاتترك لنا مجالا للاختلاف إلا في فروقنا الفردية . وإذا كانت هذه الفروق هي التي تميز احدنا من الآخر وتعبر عن عبقرية كل منا ، فهي لاتعمل من دون طبيعتنا البشرية ، التي تجمع بيننا . وهذا الذي يترك لنا سبل التلاقي قائمة ، للمشاركة في كل مايتفرد به كل منا .

ولكن إذا كانت غالبية معارفنا نتيجة تراكم عشوائي في اذهاننا من ناحية ، وكان التفكير المنهجي نصيب فئة قليلة من الناس في شؤون عملهم الفكري التخصصي دون شؤونهم الحيوية اليومية من ناحية أخرى ، فهل بامكاننا ان نطلب منهم ، ان يتطابقوا في تفكيرهم وسلوكهم وقيمهم ؟ ان الاجابة واضحة من مجرد طريقة طرح السؤال . ولكن هذا يكون هكذا ، إذا سلمنا بما يفترضه السؤال من ان الإنسان

عقل خالص . غير ان الإنسان ليس عقلا خالصا ، بل وجدان متكامل القوى يصطرع فيه الجسد مع الذات ، بما تحمله من تفكير وتقويم كما يتفاعل فيه التفكير مع الانفعالات والنوازع من خلال تفضيلات فردية وقيم اجتماعية وانسانية . فكيف لايكون كل فرد عالما قائما برأسه مستقلا كل الاستقلال عن أي فرد آخر ؟ وكيف لايصدق على الجماعات ماصدق على الافراد ؟ ولكن ، هل من تلاق بين عالم فرد وعالم فرد ؟ أو بين عالم جماعة وعالم جماعة ؟ لاشك ان في كل عالم من عوالم الافراد والجماعات نوافذ يمكن لكل منا ان يطل منها على عوالم الآخرين وابوابا يمكنه ان يلجها للخروج من عالمه ، والدخول إلى عوالم الآخرين ، والاتصال بهم على نحو قد يبلغ في بعض الحالات ، حد التواصل الفردي أو الجماعي . وعمدة ذلك كله الطبيعة البشرية ، حيث يقوم الايثار إلى جانب الاثرة ، والاغيرار إلى جانب الاركزاز ، والمحبة إلى جانب الكراهية ، الخ .. وقوانين العالم حيث تسود في كل البيئات الطبيعية ، وترفرف القيم الإنسانية العليا على الرغم من اختلاف العادات والاعراف والتقاليد ، الخ .. وهنا نقف لنتساءل : ألا يبقى الاختلاف على الرغم من كل ذلك ؟ وجوابنا السريع هو : انه يبقى ولكنه يبقى على امكانيات التلاقي .

٢/٥٢ والحقيقة انه بالفعل يتحقق الكلي في ما هو فردي : فالفرد بما هو فرد ، لايستطيع ان يخرج من فرديته . ولكنه بما هو عقل يدرك الكلي ويشارك فيه ، سواء بالعلم أم الاخلاق أم الفنون . ففي هذه المجالات جميعا يستطيع ان يسهم اسهامات نافعة تحمل طابعه الفكري والسلوكي والابداعي .

١/٢/٥٢ ولكنه لايستطيع ذلك من دون ارتقائه إلى مستوى العمومية ، التي تعبر عن طبائع الامور ، وتكون من هذه الناحية ، نقطة التلاقي بينه وبين الآخرين ،ولكنها عمومية دخلت إلى محراب الذات ، وانطبعت بطابعها على نحو من الانحاء ،وهو نحو لايتنكر للمراحل الماضية ، التي مر بها صاحب الفعل ، ولاللمرحلة التي وصل اليها .

ومن هنا كنت في غالب الاحيان ، اصدر احكامي على الأشياء أو الأشخاص ، وأنااعتقد ان الآخرين يشاركونني هذه الاحكام ، ان اثباتا وان نفيا ، ونادرا ما اطلقها وأنااعتقد بأنهم يخالفونني في فهم مرماها . غير اني في هذه الحال اشعران حكمي يحمل معه اشارة تدل على هذه المخالفة . وهذا لايكون إلا إذا كنت احملهم في نفسي تواصلا وتفاهما ، مما يعني انني في شركة غير معلنة معهم . وهذا مايجعلني اسعى إلى نيل موافقتهم على احكامي ، ويجعلهم هم أيضاً ، يسعون إلى نيل موافقتي على احكامهم ، حتى لكأن هناك ذياتا يجمع بين ذاتي وذواتهم على نحو من الانحاء .

ومن ناحية أخرى انني اخلف في العالم الخارجي ، من خلال الفعل الذي اقوم به ،حتمية تدل علي ، منها يعرفني الآخرون ، وبها احدد هويتي بينهم . وماحياتي في نهاية الأمر ، إلا سلسلة من الحتميات التي خلفتها بأفعالي ورائي ، لتكون معالم الطريق لمن يود تتبع سيرتي الذاتية . بيد ان تتبع حياتي من خلال الحتميات التي تخلفها افعالي ورائي، يظل محل اختلاف بيني وبين الآخرين : فأنا اعدها صورة ناقصة عني ويمكنني ان اتمها بأفعال أخرى ، وهم يعدونها تامة من حيث انهم استقرؤوها من المسيرة الطويلة التي قطعتها في حياتي . انهم ينظرون الي من خلال حتمياتي التي خلفتها خلفي وأناانظر إلى نفسي من خلال حريتي وامكانات الأفعال التي أنا مقدم عليها في مقبل ايامي : انني في نظرهم سلسلة من الحتميات المغلقة ، وأنافي تظر ذاتي سلسلة من الأفعال المتفتحة على المستقبل . انهم ينظرون الي بما أنا حادثة وأنا آبى إلا ان انظر إلى ذاتي على انني وجدان يحقق ذاته بأفعاله .

٢/٢/٥٢ بيد ان الحرية التي اتمتع بها ، ليست وقفا علي وحدي، فالآخرون بما هو اشخاص مفكرون ومريدون ، يتمتعون بحرية مماثلة ، وبامكانهم ان يحولوها مثلي إلى افعال . غير انهم في مواقفهم الخاصة بهم ، وظروفهم التي يخضعون لها ، يتشبثون بحتميات مختلفة ومخالفة

ويقومون بأفعال نابعة من تفاعلاتهم مع مواقفهم وظروفهم . ولكن افعالنا جميعاً تتحول كما بينا إلى حتميات تتخذ سبيلها إلى صيرورة العالم ، لتصبح جزءا منها . وعندئذ تختلط وتتفاعل مستقلة عنا وعما اردناه ، على انحاء ليس بامكان كائن من كان ، ان يتنبأ بها . انها تخضع لمنطق الصيرورة بمعزل عن الارادات التي ارادتها ، وتشكل سلاسل من الحتميات التي تقيد كل ارادة لاحقة بها .

ومع ذلك ، اننا لانني نتكلم على حرية انسانيةمطلقة تغير وجه العالم : ان الحرية التي نمتلكها فعلا ، هي حرية اقامة عالم انساني فوق العالم الطبيعي . وهذه حرية تعبر عن حتمية طبيعتنا البشرية وحتمية قوانين العالم الذي نريد ان نبني عالمنا الإنساني فيه . ومن هنا كنا مسؤولين جميعاً ، عن نوع الحتميات التي نتشبث بها ، لتحقيق افعالنا . فمن شأنها ان تساعد على التعجيل باقامة هذا العالم الإنساني أو ان تعمل على اعاقته .

بيد ان التعجيل باقامة هذا العالم ، يرتبط بوحدة التطلعات في افعالنا التي نقوم بها . وهذا لايكون من دون القيم ولاسيما العليا منها ، فهي بما هي مجردة اصلا من الوجود المشخص يمكنها ان تكون عامل توحيد افعالنا كلها فيما بينها من ناحية ، ومع الوجود ذاته من ناحية أخرى . وبهذا يصبح كل ما صادر عن الوجود المشخص قد رجع إليه، ولكن من خلال منظور انساني يريد ان يعيد تنظيم العالم الطبيعي وفق علومه واخلاقه وفنونه .

لقد اعطينا الحرية لالكي نفعل بها مانشاء عبثا ،وانما لنتبع حتميات الطبيعة بحتميات انسانية . فالحرية الإنسانية هي خروج من حتمياتنا الدنيا إلى حتمية عليا . هذه النقلة النوعية لايمكن ان يقوم بها غير النوع الإنساني .

بيد انها نقلة على درجات ، والعالم الإنساني كما يتطلبه الإنسان، مازال بعيدا عن التحقق : انه في بدايته ، وحتمياته لايمكن بناؤها كلها دفعة واحدة ، لأن تحقيق بعضها يتوقف على تحقيق بعض ، لاسيما ان الإنسان كائن جزئي ، وقد بدأ حضارته بداية جزئية ، بعلم ناقص .

*

الفصل الرابع

الحضـــــارة

-٥٣-

٥٣/١ كان لابد للحضارة بل للحضارات، من ان تنشأ بعد ان تهيأت لها الاسباب لنشوئها : الإنسان وقدرته على فهم عالمه ، والتأثير فيه مفارقة وحلولا ،وفق قيم اجتماعية وعليا تحفظ له حياته ، وتربط بين الانسا ن والانسان في المجتمع الواحد ، والمجتمعات المتعددة المختلفة. وهذا مايدعونا إلى الوقوف عندها ، نتفهم كنهها من حيث هي غاية الإنسان الاساسية ، ونفحص عن المدى الذي حققه منها .

٥٣/١/١ لقد كان كل ماأتت به الحضارة إضافة على الوجود . وهو وان تحول إلى واقع انضاف إلى واقع الصيرورة الطبيعية ، غير انه كان واقعا مختلفا ،فهو يمت بأصله إلى مايجب ان يكون ، إلى القيمة ، قبل ان يتحقق في الوجود وينقلب إلى ماهو كائن . ولهذا لم تكن الحضارة سوى إضافة مايجب ان يكون إلى ما هو كائن ، إضافة القيمة إلى الوجود . و لم يكن هذا ممكناً قبل ظهور الإنسان على مسر ح الوجود ، فبه تحول الوجود إلى قيمة وبتعدد مقاصده تعددت القيم .

والحقيقة انه مما يجب ان يكون ، نشأت الزراعة والصناعة والتجارة ،نشأت القرى والدساكر والمدن ،نشأت التربية وحلقات الدرس والمدارس والجامعات ،نشأت السياسة وانظمة الحكم والدساتير والقوانين والأنظمة المدنية . وبالاختصار ، نشأت الحضارات التي حولت الجماعات البدائية المتنقلة ، إلى مجتمعات متحضرة مستقرة . صحيح ان البدو كانت لهم عاداتهم واعرافهم وتقاليدهم وصناعاتهم البدائية واساليبهم في الحياة والتعامل ، وانها تنطوى جميعاً على مايجب ان يكون ، لكن هذا اتخذ في حياة الحضارة وجها اوضح سمات . وهذا يعني ان للحضارة تاريخا طويلاً ، ابتدأ ببداية استخدام الإنسان القديم اول أداة وابسطها بغية تغيير منحى بسيط من مناحي حياته الطبيعية ، منحى يخرج به في هذا الأمر ، من خضوعه للطبيعة ، ويجعل الطبيعة به خاضعة له . ولكن امورا كثيرة كان لابد لها في خلال تاريخ الإنسان الطويل من ان تنحو هذا المنحى . وما الحضارة المعاصرة المعقدة إلا نتيجة تراكم هذه المناحي المختلفة التي لجأ اليها البشر في شتى بقاع الأرض ، وفي جميع الازمنة . ولكن هذه المناحي لم تكن من دون ارادة ووعي . ولهذا كان التغيير تطلعا إلى قيمة وهي الخير الجزئي أو الجمال الجزئي المتوخى ماوراء هذا المنحى أو ذاك ،والخير الكلي أو الجمال الكلي المتوخي منها جميعاً ،وهو اقامة العالم الإنساني فوق العالم الطبيعي . وهذا يبين ان الحضارة التي بناها الإنسان تعتمد على أمرين أساسيين : التقنيات والقيم .

ومن هنا يمكننا ان نعد الحضارة وما تتفرد به مما يجب ان يكون موجودة بالقوة في الطبيعة البشرية ، ولم تكن تنتظر إلا مجيء الإنسان لكي تبدأ تحققها .وقد بدأت اول مراحلها ، حينما بدأ الإنسان القديم يتخذ من اغصان الشجر وشظايا الصخور ادوات تحقق له اغراضه المتنوعة المحدودة . لقد كان وراء ذلك رغبة ، هي في الحقيقة ثورة في احداث تغيير في التعامل مع العالم واشيائه وهو تغيير ليس بسيطا ، إذا

نحن نظرنا إليه نظرة عميقة ، إذ انه كان يتضمن كل القيم ، من ادناها إلى اعلاها ، وكل التقيناء النظرية والعملية ، من صنع الحراوة إلى اقامة المصانع السبريائية ، ومن استنبات الحبوب إلى اقامة المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، الحكومية منها والاممية .

٢/١/٥٣ وهذا يعني ان مايجب ان يكون أمر يتميز به الإنسان من سائر الكائنات . وهذا يتطلب منا ان نعده مرافقا له منذ صدوره عن الصيرورة ، وهو يحدونا إلى الاعتقاد بأنه كان بالقوة واصبح بالفعل بتوسطه ، اذ ان الصيرورة الطبيعية وهي تنقل مابالقوة الى الفعل ، تقتصر على تحويل ماهو كائن الى ماهو كائن ، في حين ان الانسان وحده يحول مايجب ان يكون الى ماهو كائن .

وهذا يتطلب منا وقفة عند الانسان الذي يؤدي توسطه الى هذا الانقلاب في العالم . ومهما يكن الامر الذي حدث في وجدان الانسان، فمما لاشك فيه انه سبب نشأة الحضارة : فالحضارة هي مايجب ان يكون في وجوده بالقوة في وجدان الانسان وقد تحول الى ماهو كائن بالفعل في العالم الخارجي .

واذا كان مايصنعه الانسان ينتمي الى عالم مايجب ان يكون كانت الحضارة التي يعيش في غمارها ، والتي هي من صنعه ، تؤلف عالم مايجب ان يكون .والحقيقة ان مؤسساته جميعا ، من تربية واخلاق وسياسة وقانون وفنون وحرف الخ ... تنتمي الى عالم مايجب ان يكون. ولكنه بما هو كذلك ، يتطلع الى ان يدخل في نسيج ماهو كائن، ليصبح ماهو كائن . ولهذا كان من خلط الامور بعضها ببعض ، عد ماهو كائن اجتماعيا شيئا واحداً هو وماهو كائن طبيعيا . ان عقد الزواج بين عروسين ليس شبيها بتأليف ذرة ماء من جوهرين من الهيدروجين وجوهر من الاوكسيجين في المختبر الكيماوي ، وان اجراء مراسم الطلاق بين الزوجين ليس شبيها بتحليل ذرة ماء الى عنصريها المكونين لها : فمراسم الزواج كانت على صورة مايجب ان يكون بعد

الحياة الجنسية الطبيعية التي كان يمارسها الانسان المتوحش ،ومراسم الطلاق تابعة لها في حالات استحالة استمرار الحياة الزوجية القائمة على الوفاق والتفاهم . لقد كانت هذه المراسم على صورة شاءها الانسان ان تكون كذلك ، وكان بامكانه ان يشاءها غير ذلك . ودليلنا على ذلك اختلاف مراسم الزواج والطلاق ،اذا كان ثمت طلاق . بين الجماعات المختلفة .

وهكذا نجد ان امور الحضارة كلها كانت على هذا النحو نتيجة تطلع الانسان الى مايجب ان يكون ،من خلال اوضاع معينة وفي ظروف معينة ، كانت استجابة كلية الى حاجات الانسان الفورية وغير الفورية . ولكن هذا لم يظهر دفعة واحدة ، بل بالتدريج وبحسب منطق معين يتبعه الفعل الحضاري ، وهو يجعل من بعضها شرط تحقيق بعضها الآخر ،سواء على المستوى المادى ام على المستوى الثقافي فازدهرت الآداب والعلوم والفنون والعقائد والاديان والفلسفات الخ ... الى جانب الحرف والصناعات وتقنياتها المعقدة المختلفة ، المتطورة كما وكيفا بمرور العصور .

٢/٥٣ واذا شئنا ان نعرف مصدر القيم صانعة الحضارة كان لابد لنا من ان ننظر الى الذات الانسانية في موقفها من العالم الخارجي . وهذا يتطلب الدخول الى محرابها ، ومراقبتها في محاولتها فهم مايجري في العالم ، بغية التكيف معه حينا ، وتكييفه لأغراضها حينا آخر .

١/٢/٥٣ والحقيقة اننا في هذه المراقبة ، نجد التفاعل بين الذات والعالم : ألذات بما هي ممثلة للطبيعة البشرية ، والعالم كما يتبدى في قوانينه الكلية الثابتة . ومن هنا كانت القيم نتيجة التقاء كليتين من خلال ذات جزئية او جماعية ،وهما كلية الطبيعة البشرية وكلية قوانين العالم الطبيعي .

ومن هنا كان من الضرورة بمكان حتى يقوم مجتمع حضاري يضم عددا غير محدد من بني البشر ، ان تتوافر بينهم نسبة معينة من المماثلة تخلق نوعا مرضيا من الانسجام يكون كافيا لاستمرارهم في البقاء والتفاهم والتعاون والتواصل ،واذا كان هذا ماتوفره الطبيعة البشرية الواحدة ، فان انقسامهم الى جماعات ومجتمعات سببه اختلاف البيئات الطبيعية التي ينتشرون فيها ، على الرغم من وحدة العالم وقوانينه. وهذا مايؤدى الى قيام وجدان جماعي الى جانب الوجدان الفردي وفيه ،يرفده بالعادات والاعراف والتقاليد والقيم الخ .. يكون وسيلته الى الالتقاء بالوجدان الفردى الآخر على صعيد التفاهم والتعاون والتواصل .

لاشك ان الحضارة لم تبدع الوجدان الجماعي من الوجدان الفردي فهو كان مع الانسان منذ اول ظهوره على سطح الارض . ولكن مما لاشك فيه ايضا انها هي التي نمته بنموها ، واعطته قوة من قوتها ،وان مست وحدته وسعة انتشاره جراء مامادت اليه من نمو المجتمع وانقسامه الى جماعات ضيقة مختلفة . هذا الوجدان الجماعي هو الذي ادى في حالتي توحده وانقسامه الى اقامة المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على اختلافها ، وهو الذي حمل في تضاعيفه بذور الوجدان الانساني الذي بدأنا نرى تباشيره في المؤسسات الاممية .

٢/٢/٥٣ وهذا يبين لنا ، ان الحضارة قامت في قلب المجتمع،وانها لم تكن قبله ، ولم تنضف اليه من خارجه . انها من هذه الناحية من صنع الجماعة ،والفرد يسهم فيها اسهامات جانبية لابما هو فرد وانما بما هو كائن اجتماعي ، فالفرد لم يعش وحيداً في أي مكان وأي زمان ، وانما كان دائما في اسرة ،والاسرة مجتمع لامجرد نواة اجتماعية .ويشهد على ذلك تاريخها القديم من حيث سعتها وتعدد وظائفها كما تشهد على ذلك ايضا ، حياتها المعاصرة من انها اصبحت

على الرغم من ضيقها وضيق وظائفها ، بؤرة لاتنعكس فيها قضايا المجتمع والدولة فقط ،بل قضايا الانسان والعالم والامم أيضاً .

والحقيقة اننا بما نحن ذوات ووجدانات ،نعيش في العالم ونحمل الكلي في نفوسنا ،ولانني نشارك فيه الآخرين من ابناء مجتمعنا ومن ابناء جلدتنا ، بحيث يكون سبيلنا الى التفاهم والتعاون فيما بيننا . وهذه خطوة اولى الى فتح الابواب بيننا وبينهم ، والى اقامة تواصل عميق من بعد بين فرديتنا وفردياتهم . فكأن الكلي مركب نركبه للاتصال بالفردي ، واقامة علاقة حميمة معه ، تكون سبيلا الى ملاقاة الجماعي والانساني .

ومن هنا لم يكن هناك من عزلة حقيقية ، الا تلك التي نكون فيها مع افكارنا المجردة ، بعيدين عن مشاغل الانسان والمجتمع والعالم . اما حين ننعزل ونحن نحمل مشاغل الانسان والمجتمع والعالم ، فاننا نكون نعيشها بكل كياننا ، ونشارك فيها بأقصى امكاناتنا .

-٥٤-

٥٤/١ والحقيقة ان التاريخ البشري يختلف عن التاريخ الطبيعي ، بأنه ينتمي الى مايجب ان يكون ، في حين ان هذا ينتمي الى ماهو كائن، وذلك ان الاول يمر بما هو فعل في الوجدان الانساني ، في حين ان الثاني وليد الصيرورة الطبيعية . وفي الوجدان يكون الانتقال مما هو كائن طبيعي الى ما هو كائن انساني ، بتوسط مايجب ان يكون ، وهو انساني في جوهره .

٥٤/١/١ ولهذا قلنا : ان ظهور الانسان يمثل نقلة ثورية في صيرورة الوجود ،نقله جعلت ماهو طبيعي يتخذ امتدادا انسانيا ، هو الحضارة . وهو امتداد لم يقتصر اثره على البيئات الطبيعية ، فحولها الى

بمجتمعات حضارية ، بل تجاوزها الى الانسان نفسه فحوله من حيوان متوحش الى كائن حضاري .

لقد بدأت قصة مايجب ان يكون منذ ٥..... سنة في تقدير بعض المؤرخين لحضارة الانسان ، حينما بدأ هذا الكائن الفريد في العصر الحجري القديم ، يقدر قيمة تخزين الطعام ادخارا للمقبل من ايامه . في ذلك الحين انتقلت المواد الصالحة للأكل والخزن من وضعها على انها اشياء طبيعية ، الى وضعها على انها ذات قيمة للأكل اولا ، وللتخزين ثانيا . لاشك ان كونها تؤكل ينطوى على القيمة ومايجب ان يكون ، ولكن بصورة ضمنية . ولكن كونها قابلة للتخزين من اجل اكلها في المستقبل ، قد نقل قيمتها ووجوب كونها الى صورتهما الصريحة ،اذ انضاف وجوب الكون التطويل الامد الى الوجوب الفوري .

وكذلك هو امر ماحدث منذ ١.... سنة في بداية العصر الحجري الحديث حينما بدأ انسان الشرق الادنى في مصر او مابين النهرين ، بزراعة النباتات وتربية الحيوانات الداجنة ، بغية زيادة كمية الطعام . فعندئذ استحدث الحضارة الزراعية التي كان لابد لها من ان تكون عنصرا مهما في مايجب ان يكون عليه العالم الانساني الذي كان يتطلع اليه . وهذا ماتؤيده زراعة القمح ، حينما قام احد فلاحي الشرق الادنى باقتلاع النباتات البرية من مساحة محددة من الارض واستنبت فيها حب القمح الذي اصبح منذ ذلك الحين الغذاء الاساسي لغالبية سكان الارض . وليست محاكاة الآخرين له في هذا الامر الا السبيل الى سيادة القمح في عالم مايجب ان يكون الغذائي . ومثل هذا يمكننا قوله عن زراعة المحاصيل التي اولاها الانسان اهتمامه وتقويمه الايجابي ، الى حد نستطيع ان نقول معه : ان جميع المحاصيل التي يهتم الانسان المعاصر بزراعتها هي من عالم مايجب ان يكون وقد اضيف الى عالم ماهو كائن على مراحل متتالية .

وهذا مايمكننا ان نقوله عن نشأة المدن . فمنذ خمسة آلاف سنة ، بدأت الحضارة بصورتها الواضحة تنجلي ، حينما اخذت بعض القرى الواقعة على ضفاف الانهار تتحول الى مدن . فقد كان الواجب ان يكون هنا ، هو اطعام نفر من الصناع والتجار والكهنة والموظفين ، فضلا عن الفلاحين المنتجين الحقيقيين للغذاء ، وكانت الوديان اللقحية للنيل ودجلة والفرات والسند تساعد على ذلك . هنا انضافت فئات جديدة من السكان الى فئة منتجي الطعام ، واخذت المدينة وجهها الحضاري الصريح .

٢/١/٥٤ وماقلناه عن الزراعة يصدق على الصناعة وبمجالاتها المختلفة سواء اكان ذلك بخصوص الادوات الحجرية التي صنعها الانسان البدائي في العصور الحجرية الثلاثة ، ام في عصور النحاس والبرونز والحديد ام في عصور الحضارة منذ انبثاقها قبل خمسة آلاف سنة ، في مصر وما بين النهرين ، الى الحضارة الغربية المعاصرة ولاسيما في فرعها الامريكي . ولكنه من المؤسف حقا ، ان تكون الغلبة هنا للجانب السلبي مما يجب ان يكون ، اعني اسلحة الدمار عموما ، واسلحة الدمار الشامل خصوصا . اما كان من الاجدى هنا الالتفات الى العناية بالمصانع الانتاجية السبريائية التي تلبي حاجات البشر من السلع المختلفة وتصرفهم عن الثورات والحروب بالقضاء على الفاقة والعوز .؟ قد يكون تحقيق هذا الحلم مازال بعيدا ،ولكنه ليس مستحيلا ،والطريق المؤدى اليه هو المزيد مما يجب ان يكون .

ولنا مثل في ذلك ، ماحققه الانسان القديم في عصور النحاس والبرونز والحديد على الرغم من ان الصناعات كانت لاتزال في بدايتها . ففي هذه الحقبة من الزمان ، نجد كيف وثبت هذه المعادن الى مرتبة مايجب ان يكون ، وكيف انها دخلت الى الصناعات المختلفة فغيرت وجه العالم الانساني ، وماتزال . ان كل حرفة او صناعة قامت على هذه المعادن ، كانت قيمة جديدة تنضاف الى القيم السابقة في عالم

استوى على قواعده من قبل . وبهذا اتسع العالم الانساني واثرى باتساع مايجب ان يكون وثرائه .

لقد ادخل الانسان مايجب ان يكون الى كل اداة صنعها ، لتعينه في شأن من شؤون حياته . لقد صنع المعول حينما وجد ان يديه لاتعينانه الا عانة الواجبة في الحفر . فقد كان الاداة التي يجب ان تكون لاستكمال مهمة الحفر ، في حين ان اليدين المجردتين كانتا ماهو كائن في انجاز هذه المهمة . وليست الحفارة الآلية المعاصرة سوى صورة اخرى اكثر تطورا للمعول : انها تمثل سيادة مايجب ان يكون على ماهو كائن في مجال الحفر . وهذا الذي قلناه عن المعول ، يمكننا ان نقول مثله عن الساطور والفأس والسكين والرمح الخ .. في مجالات عملية اخرى .

واذا كان جسم الانسان قد غطاه شعر كثيف في فترة حياته المتوحشة ،فان الثياب التي ابتكرها فيما بعد ،والتي حلت محل شعره الكثيف في منحه الدفء ،هي بمكانة مايجب ان يكون بالاضافى الى شعره الكثيف .

كذلك البيوت التي جعلها في فترة متقدمة مأوى له ، هي مايجب ان يكون بالقياس الى المغاور التي كان يحتمي فيها من عوادي الطبيعة والوحوش الكاسرة في عهد توحشه . فقد وجد نفسه معرضا للخطر وهو في حالته الطبيعية ،ولابد له من ان يصنع شيئا ، ليخرج من هذا الوضع . لاشك ان البيت الذي صنعه في البداية كان بدائيا لايرقى في احسن احواله الى مستوى كوخ حقير . ولكنه كان يمثل نقله نوعية ، بل ثورية في ذلك الحين . ولكن سحر هذه النقلة كان يكمن في اضافة ما يجب ان يكون الى مايجب ان يكون الى غير نهاية ... ولهذا كان لابد للكوخ الحقير من ان تتولد منه الابنية الضخمة الحديثة .

٢/٥٤ حينما ظهر الانسان فوق سطح الارض ، كانت الطبيعة تشتمل على موجودات مثل الاشياء والكائنات الحية مثل النبات

والحيوان ، و لم تكن تشتمل على الثروات لأن مفهومي الثروة والتملك اتيا مع الانسان ، فهما من ابداعه وربما كانا ابداعين متأخرين جدا على ظهور هذه الاشياء . والكائنات لم تصبح ثروة تمتلك الا بعد ان اخذت الجماعات تستولي عليها من اجل استخدامها في قضاء حاجاتها .

٥٤/٢/١ ولهذا ترانا اميل الى الاعتقاد بأن الملكية بدأت جماعية لافردية وهذا يعني ان الاشياء والكائنات النباتية والحيوانية التي اصبحت ثروة تمتلكها الجماعة انما امتلكتها واستخدمتها لقيمتها . في تلك اللحظة تحول ماهو كائن طبيعي الى مايجب ان يكون انساني ،لكي يصبح بمجرد تحويله الى ماهو كائن اقتصادي ثروة وملكا .

وهكذا اصبحت الاشياء والاراضي والجمادات والنباتات والحيوانات الخ .. ثروات منذ ان اخذ الانسان يستولي عليها ، ويحولها الى ممتلكات ،أي اصبحت ذات قيمة اقتصادية تنتمي الى عالم مايجب ان يكون ، بعد ان كانت بجرد موجودات تنتمي الى عالم الطبيعة . غير انها اصبحت قيمة اقتصادية عينية ،ولم تصبح بعد قيمة اقتصادية مجردة ، اذ ان هذا يرتبط بتطور اجتماعي واقتصادي طويل ادى الى اختراع النقد وسيلة عامة في تبادل السلع المختلفة . ولهذا لابد لنا من التمييز في تطور الاقتصاد بين مرحلتين : عينية ومجردة . اما المرحلة العينية فتمثلها مرحلة المقايضة ، وكان تبادل المنتوجات يجري بتقديم اشياء مقابل اشياء اخرى ، دون توسط أي شيء آخر ، مثل النقد في حضارتنا . ولاشك ان المقايضة تعني الدخول الى عالم مايجب ان يكون ، ولكنه مايجب ان يكون بصورته المشخصة الضمنية . كان لابد من انتظار القرن الثامن قبل الميلاد ، لرؤية اختراع النقد على ايدي الليديين ، والانتقال من عهد الـ "مايجب ان يكون " المشخص الضمني الى عهد الـ "مايجب ان يكون " المجرد الصريح ،حيث حلت عملية البيع والشراء محل عملية المقايضة بالنقد المعدني اولا ، اكان ذهبا ام فضة ، وبالنقد الورقي فيما بعد . الامر الذي ادى بعد تطور طويل الى نشوء النظام

الرأسمالي ثم الانظمة الاشتراكية والشيوعية من ناحية ، والى نشوء المصارف وانظمتها المعقدة الدقيقة في انحاء العالم ، من ناحية اخرى .

٥٤/٢/٢ وهذا يعني ان الاقتصاد قيمة ، وان تاريخه الانساني الطويل جزء من تاريخ الانسان في بناء عالمه قيمة فوق قيمة . ولهذا لايمكننا الا ان نعامله معاملة القيمة التي تحققت في عالم ماهو كائن اجتماعي .

والحقيقة ان كون الاقتصاد يتعلق بالافراد والجماعات ، يجعل منه قيمة نسبية ملحقة بالقيمة المطلقة ، التي هي هنا الخير . اذ ان الاقتصاد هو جملة من الخيرات المادية التي تعم الافراد على انحاء مختلفة ، ليست كلها عادلة بالضرورة . ومن هنا كانت الضرورة ملحة للبحث عن النحو العادل بينها لتعميمه على الافراد والجماعات في كل زمان ومكان .

واذا كان الاقتصاد قيمة ، كان هذا يتطلب منا ان نضعه في مكانه الصحيح بين القيم ،وفي سلم متراتب يجعل القيمة العليا مرجع القيمة الدنيا ،في سبيل اقامة العالم الانساني فوق العالم الطبيعي . فاذا كان العالم الانساني عالم مايجب ان يكون ، كان الاقتصاد يمثل بنيته التحتية ،ولكن لابما هو بمجرد ما هو كائن ، وانما بما هو كائن انساني يمت بأصله الى مايجب ان يكون .

٥٤/٣ وهكذا نجد ان الحضارة ليست في نهاية الامر ، الا تيارا متعدد الامواج من عدد غير محدد مما يجب ان يكون ،اهمها جميعا ذاك الذي بدأ في مصر وما بين النهرين ، وانتقل الى اليونان وروما وبيزنطة ودار الاسلام ، ومنها الى اوربة وامريكا . غير ان هذا الخط لم يكن نقيا ، بل كان يحمل معه امواجا رافدة من حضارتي الهند والصين ، وربما من حضارتي المكسيك والبيرو بالنسبة الى بلاد القارة الامريكية . وهذا يبين ، ان مايجب ان يكون في الحضارة الغربية المعاصرة ، ارث يكاد

يكون عالميا ، لاسيما اذا وضعنا في حسبانا ، ذاك الاحتمال الكبير بأن هناك عناصر لاتزال حية فيها ، موروثة من حضارات ماتت .

-٥٥-

١/٥٥ ولكن ماذا حقق الانسان من حلمه الحضاري حتى الآن ؟ عددا معينا من المجتمعات البشرية المتناحرة في داخلها وفيما بينها . فأين تراها تقف من العالم الانساني الذي يتطلع اليه ؟ وماالذي يحول بينها وبينه ؟ ان هذا يتطلب مقايسه المجتمعات البشرية المعاصرة بالحلم الحضاري ، وهو يقتضي ان ننظر الى الوجود المشخص وامكاناته من منظور مايجب ان يكون.

١/١/٥٥ وفي هذه الحال ، نكون تجاه عالم طبيعي ، كل مافيه ينتمي الى ماهو كائن ،وفي لحظة معينة يتحول الى عالم طبيعي يبرز فيه الانسان ، ويأخذ يعدله وفق منظوره الانساني ، فاذا ماهو كائن اجتماعي ينحدر مما يجب ان يكون ،ويتعايش مع ما هو كائن طبيعي . وهذا يعني ان هناك الثروات الطبيعية من ناحية ، والانسان من ناحية اخرى . لكن الانسان انقسم الى جماعات ، والجماعات مكونة من افراد ،والثروات الطبيعية تبعتهم في هذا التقسيم ، فكانت فردية وجماعية. وهذا احج النزاعات بينهم ان افرادا وان جماعات .

ومن هنا كانت مهمة الفعل الحضاري مزدوجة : بشرية واقتصادية . اما الاقتصادية فغايتها تغيير صورة الثروات الطبيعية مما هي عليه الى مايجب ان تكون عليه كما رأينا ، في حين ان البشرية غايتها تغيير صورة الانسان ،فردا كان او جماعة ،مما هي عليه الى مايجب ان تكون . وكلتا المهمتين ابديتان لاتنجزان بتمامهما ،وانما تحاولان الاقتراب من التمام خطوة خطوة . ونقول تحاولان لأن خط الاقتراب من التمام ليس مستمرا في اتجاه مستقيم ، وانما يكون عرضة للانتكاس

بين خطوة وخطوة ، والتراجع الى الوراء . وفي هذه الحال ، يفقد الفعل الحضاري زخمه الانساني ،وينقلب الى حتمية تنساق مع صيرورة الاشياء .

بيد ان المهمة البشرية تحتاج الى ان تنفذ على مستويين : فردي واجتماعي . فالفرد يجب تحويله بالتربية من كائن عضوي الى كائن ثقافي ،والمجتمع يجب تحويله من بيئة طبيعية الى مجتمع حضاري . فبذلك فقط يمكن تحقيق مايجب ان يكون في ماهو كائن . ولاشك ان تنفيذ المهمة البشرية بمستوييها ، سيؤدى الى تنفيذ مواز له في المهمة الاقتصادية . فالوجود المشخص يعمل بعنصريه عملا واحدا متكاملا .

٥٥/٢ لكن الصفات التي يجب ان تكون في الفرد والمجتمع ، ترتبط بالعالم الانساني الذي يسعى الانسان الى تحقيقه . وبما ان صورة هذا العالم عامة وغير واضحة التفاصيل الا بالنسبة الى ما تحقق منها فان عملية التربية يجب ان تكون مرنة بالنسبة الى الفرد ،وكذلك عملية التغيير بالنسبة الى المجتمع ،ليسهل ذلك من تعديل المسار نحو المستقبل .

٥٥/٢/١ اما بالنسبة الى المجتمع فان الحضارة تتناول بمنهجها التقويمي موسساته المتعددة ، وتطبعها بطابعها الخاص الذي يتناول كل موسسة معاملة تتفق مع طبيعتها ،ولكنها لاتخلو من صلة قرابة تربطها بالموسسات الاخرى في المجتمع ذاته . فالحضارة تتمتع بما يجب ان يكون عام ، يتخذ صورة مايجب ان يكون خاص بالنسبة الى هذه المؤسسة اوتلك .

والحقيقة ليس التغير الاجتماعي غير ماينتج عن التقويمات الفردية والجماعية لكل ذي تأثير ،مهما كان تأثيره طفيفا في مجرى الحياة الاجتماعية وعمل موسساتها . ولهذا كان التغير الاجتماعي نتيجة صراع القيم التي يحملها الافراد والجماعات فيما بينهم سواء كما هي في تفكيرهم ، او في جنوحها الى التحقق في الواقع ،لأن مايعمل في الفكر

لابد له من ان ينتهي الى التحقق في الواقع ، سواء بطريق صاحبه او بطريق من انتقلت اليه الفكرة فاقتبسها والتزم بتحقيقها .

ولكن اذا كان التغير الاجتماعي وليد تفاعل القيم في تفاعلاتها المتداخلة ،كان الاستقرار الاجتماعي وليد توازن هذه التفاعلات ، وكانت العدالة الاجتماعية هي في الحفاظ على سيادة التوزيع العادل للخيرات ، وكان التقدم الاجتماعي في مسايرة المجتمع افرادا وموسسات ، لتفاعل القيم فيما بينها . وهذا يفترض التغير . ولكنه ليس أي تغير كان ، بل التغير المتوازن . وللحفاظ على التوازن ، لابد من تربية متوازنة القيم ، تصوغ اشخاص افراده ، ومن سياسة متوازنة القيم تصوغ مؤسساته الاجتماعية . ومن هنا كان التفاعل المتكامل بين التربية والسياسة في مجتمع يريد ان يحافظ على قيمه الاجتماعية في الاستقرار والعدالة والتقدم . فما تريده التربية من خلال الفرد لابد له من ان يتكامل مع ماتريده السياسة من خلال المؤسسات الاجتماعية اذ ان التنافر بين الارادتين من شأنه ان يؤدي الى اضطراب المجتمع ، وربما الى الثورة على نظامه .

وهكذا نرى ، ان اختلاف المجتمعات بعضها عن بعض يتأتى من انها وليدة انظمة مختلفة من القيم في صورها وعددها وتشكلاتها ، ولاسيما انها صدرت عن انسان قليل المعرفة ناقص الخبرة ، حصلهما في بيئة ضيقة . ولولا ان معارف البشر تتلاقي فيكمل بعضها بعضا ، وخبراتهم يرفد بعضها بعضا ، لما كان هناك تقارب بينهم ، ولما وصلوا الى انظمة اجتماعية متشابهة . صحيح ان طبيعتهم البشرية تجعلهم يصدورن عن انفعالات ونزوعات متقاربة ، غير ان افكارهم تظل تتأثر ببيئاتهم الضيقة وتبعد تصورات بعضهم عن تصورات بعض .

ومن ناحية اخرى ان انتشار الفقر وارتفاع نسبة الاجرام واشتداد اوار الصراع الطبقي وقيام الثورات الخ .. كلها تدل على خلل طرأ على نظام القيم في المجتمعات التي تكون مسرحا لها . ان الـ " مايجب ان

يكون " يكون سالبا في هذه الحالات ، ويفسد الـ " مايجب ان يكون " الايجابي الذي مايزال قائما في المجتمع . ولهذا كان كل مجتمع مزيجا فريدا من الـ "مايجب ان يكون " الايجابي والسلبي ، وكان المجتمع الصالح هو الذي يغلب فيه الـ " مايجب ان يكون " الايجابي على السلبي .

ولهذا اذا اردنا اصلاح نظام اجتماعي في احد المجتمعات وجب علينا ان ندرس بنيته القيمية ، ونعرف كيف تبنى كل قيمة فيها ، ومواطن القوة والضعف في هذه البنية ، لتمهيد الطريق امام استبدال قيمة بقيمة ،وتغيير بنية نظام القيم في نهاية الامر.. ان اصلاح المجتمع لايمكن ان يكون الا بتقويمه وتقويم بنيته البديلة ،لأن البنية الاصلية هي نتيجة تقويم اما فاسد او ناقص ،ومحاولة الاصلاح هي تقويم لها وللبنية البديلة التي ستحل محلها . اما المثال الذي يحاول المجتمع تحقيقه ، فيكون بتوجيه الساسة ورجال الحكم ، ومن ورائهم المثقفون والكتاب والمفكرون والفلاسفة . فتوجيهات هؤلاء وانتقاداتهم هي التي تبلور الصفات الواجب تحقيقها في المجتمع ، وان كان الكثير منها لاينتقل الى حيز التنفيذ .

٥٥/٢/٢ وماقلناه عن المجتمع يمكننا ان نقول مايشابهه عن الشخص البشري . والحقيقة ، يولد الطفل الانساني كتلة حية عديمة التكوين اجتماعيا . ويفكر والداه منذ ميلاده في مستقبله . وهذا يرادف قولنا : ماذا سيصنعون منه . أي ماذا يجب ان يكون . ومن هنا كان الشخص الانساني قيمة ، وكان المجتمع الذي يصوغه ويصوغ غيره قيمة كبيرة يطبع بها الاشخاص المنتمين اليه . واذا كانت الحضارة هي التي تقوم بكل ذلك ، كانت هي التي تطبع المجتمع وافراده بطابعها القيمي . واذا كان الشخص الانساني قيمة حية مشخصة قائمة بذاتها في مجتمع يمثل قيمة حضارية كبيرة بالنسبة اليه ، كان هذا المجتمع وسطا قيميا يحقق قدرا معينا من التجانس ، بحيث ان الشخص يلتقي فيه

بالشخص ، فيتفاهمان ويتعاونـان ويتواصلان . والحقيقة انه من دون هذا الوسط القيمي المنسجم يستحيل التفاهم والتعاون بين الاشخاص ، فما بالك اذا كان الامر امر تواصل ؟ ان الانسجام القيمي هو الذي يجمع بين الاشخاص منذ كونهم افرادا ، ويصهرهم في بوتقته ، في مجتمع واحد موحد يقدر له ان يستمر مادام هذا الانسجام قائما .

وهكذا نرى ان المربين ، سواء اكانوا الوالدين او المعلمين ، حينما يسعون الى تربية من يربونهم ويعلمونهم ، انما يتطلعون الى مثال محدد يتخذونه من المجتمع ، وهو يتصف بالصفات التي يجب ان تكون في من يربونهم . ومن هنا كان هذا الانسجام بين اهداف التربية والمجتمع . ولكن المجتمع نفسه يتطلع الى اقامة العالم الانساني ، كما راينا ،وهذا يعني ان اهداف التربية يجب ان تتجاوز المجتمع الضيق الى العالم الانساني. واذا اصبح هدف التربية التكيف مع متطلبات العالم الانساني، هل يبقى فارق بين التربية وفلسفة التربية ؟ قد تعنى التربية بالأهداف القريبة ، وتتوقف عند تحقيقها ، وبهذا يتم فصلها عن فلسفة التربية التي تعنى بالأهداف البعيدة . ولكن هذا اذا امكن عمليا ، هل يصح نظريا ؟ الا تحيلنا الاهداف القريبة الى الاهداف البعيدة ؟ ..

— ٥٦ —

١/٥٦ اذا كان الانسان مصدر القيم ، ومبدع عالم ما يجب أن يكون ، كان لا بد لكل ما يصدر عنه ، من أن ينتمي الى القيم وما يجب أن يكون . لقد رأينا ان الشخص الانساني قيمة مشخصة تتحرك وتتنفس في جو من القيم المجردة التي تشكل بمجموعها قيمة حضارية مشخصة ، هي المجتمع . وهذا يجعل من المنطقي اعتبار كل ما يصدر عن الانسان من علم وسلوك وفن امورا تنتمي الى مايجب ان يكون ، وهذا مانسعى الى بيانه في هذه الفقرة .

٥٦/ ١/١ ولكن الامر اذا بدا مقبولا بالنسبة الى السلوك والفن فهو لايبدو كذلك بالنسبة الى العلم ، سواء في ذلك الرياضيات والعلوم الطبيعية والعلوم الانسانية . فهنا قد تعتقد غالبية المثقفين اننا نرتكب خطأ فاحشا ، حينما نحشر العلم في عالم مايجب ان يكون . فالى مثل هؤلاء نوجه الدعوة الى متابعتنا في براهيننا على صحة مانذهب اليه.

لنبدأ بالرياضيات من حيث هي علم ينظر الى مايجب ان يكون ، ولنحاول ان نبرهن على ماندهب اليه ، بأمثلة مأخوذة من الحساب والهندسة والفلك . اما في الحساب ، فقد تعودنا ان نعتبر ١+ ١= ٢ حقيقة لايرقى اليها الشك . وهي فعلا لايرقى اليهاالشك ، ولكن بافتراض وجود واحد مساوٍ لواحد ، بحيث نسلم بأن ما اجري حسابيا له مقابل وجودي في الواقع ، أي بافتراض المساواة امرا واقعيا . فاذا كنا بصدد تفاح او حجارة او اشجار او بيوت الخ .. هل نستطيع ان نزعم، ان في الواقع تفاحة تساوي تفاحة اخرى بكل صفاتها ، او ان فيه حجرا يساوي حجرا آخر بكل صفاته ، الخ ... ؟ وفي هذه الحال حال النفي ، اذ لايمكن الاثبات ، الا ينهدم الاساس الذي تقوم عليه عملية الجمع ؟ ثم الا يصدق هذا على عمليات الحساب الاربع ؟ واذا كان علم الحساب يقوم كله على افتراض صحة ماتزعمه هذه العمليات فما قيمة علم الحساب اذاً ؟ وهل يقف الامر عند هذا الحد ام انه يتجاوز الحساب الى الجبر ؟ اليس الجبر صورة من الحساب اكثر تجريدا؟

ولكننا لانريد ان نشكك بعلم الحساب ، بقدر مانريد ان نثبت انه ينتمي الى عالم مايجب ان يكون .

وهذا مايمكننا ان نقوله ايضا ، عن علم الهندسة . فأين نجد النقطة التي ليس لها ابعاد ،والخط المستقيم ذا البعد الواحد في الطبيعة ؟ واين الزاوية القائمة ؟ واين الدائرة ذات الخط المنحني المغلق الذي تتباعد كل نقطة من نقاطه تباعدا واحدا عن نقطة داخلية هي المركز ؟ انه مامن شيء من هذا القبيل ، ولا من المفهومات الهندسية الاخرى في الواقع .

فكيف يقوم علم على ماليس له اساس في الواقع ، الا اذا كان ينتمي الى عالم مايجب ان يكون ؟

وقل الشيء ذاته عن مفهومات علم الفلك . ولكيلا نطيل الحديث ، سنكتفي بالتساؤل عن حقيقة اهليلجية فلك الكواكب حول الشمس : هل هناك اهليلج لاينحرف أي انحراف في احدى نقاطه ؟ ومع ذلك ، يفترض علم الفلك ، ان افلاك الكواكب هي مدارات اهليلجية كاملة . اليس هذا هو مايجب ان يكون بعينه ؟

واذا كان الامر كذلك ، فأين نضع العلوم الرياضية ؟ الا تنتمي الي عالم ما يجب ان يكون ؟ وفي هذه الحال ، الا يصدق قولنا : ان كل مايصدر عن الانسان ينتمي الى مايجب ان يكون ؟

٥٦/١/٢ واذا انتقلنا الى العلوم الطبيعية ، وجدنا الامر ذاته ، وان يكن على نحو مخالف . فهذه العلوم تزعم انها تدرس وقائع . ولكن هل تبقى الوقائع وقائع وطريقة العلم عامة تقوم على التجريد ؟ اليس الخروج من التشخيص الى التجريد خروجا من الواقع ؟ ثم اليس الخروج من الواقع جواز سفر الى عالم ما يجب ان يكون ؟

هنا يجب ان نتساءل عن حقيقة الواقعة الفيزيائية والكيميائية والحيوية : هل حوادث سقوط الاجسام في الطبيعة شبيهة بحوادث سقوطها في انبوبة موران المفرغة من الهواء ؟ وهل العمليات الكيميائية التي نجريها في المختبرات شبيهة بالتفاعلات الكيميائية التي تجري في الطبيعة ، ولاسيما في الجسم الحي ؟ وهل دراسة الكائنات الحية تشريحياً يمكن أن تعطي فكرة صحيحة عن هذه الكائنات الحية وسلوكها ؟ لاشك ان الدراسة العلمية في الشروط المصطنعة تتضمن شيئا من التعديل على الشروط الطبيعية . وهذا التعديل ، مهما كان طفيفا ، يعني الانتقال الى مايجب ان يكون .

ثم اليس في انتقاء الواقعة المدروسة وعزل عناصرها بعضها عن بعض ، وعد بعضها جوهريا ، وبعضها الآخر عرضيا ونبذ العرضي ،

ثم الربط بين العناصر الجوهرية في علاقة مجردة ،اليس في كل هذا تسويد لما يجب ان يكون ؟ ان مجرد الاختيار والعزل والربط يتضمن الحرية والقيمة ، وفي هذا مايكفي لمغادرة ما هو كائن الى مايجب ان يكون .

وفضلا عن ذلك ، اليس المثال الاعلى للعلم هو خلع صورة رياضية على قوانينه ؟ واذا كانت الرياضيات تنتمي كما بينا ، الى عالم مايجب ان يكون ، الا يغدو العلم باتخاذه صورة العلاقات الرياضية ينتمي الى عالم مايجب ان يكون ؟

٣/١/٥٦ واذا انتقلنا الى العلوم الانسانية وجدنا انه يصدق عليها ما يصدق على العلوم الطبيعية ، فضلا عن ان الواقعة الانسانية تنطوى هي ذاتها على ما يجب ان يكون : فنحن بني البشر ، نسعى في تفكيرنا وسلوكنا الى تحقيق غاية نخلع عليها قيمة معينة . واذا كان الموضوع المدروس ينطوى على القيمة ، والمنهج الذي يدرسه ينطوى على القيمة الا يصبح ينتمي الى عالم مايجب ان يكون ؟

ولبيان ذلك لنبدأ بمثال من علم النفس . ان شخصا يشتم لايكون رد فعله شبيها برد فعل شخص آخر ، ولايكون واحدا في حالات الشخص نفسه جميعا : فقد يكون مقابلة الشتيمة بشتيمة مثلها ، وقد يكون الضرب ،وقد يكون بسمة ساخرة ،وقد يكون قولا جميلا ، الخ .. هنا لايسود مبدأ ارتباط النتيجة بالسبب ، كارتباط الاحراق باقتراب جسم قابل للاحتراق من النار ، بل يسود مبدأ الفعل وما ينطوى عليه من حرية تسعى الى تحقيق غاية ذات قيمة في نظر صاحبها ، وينتمي الى عالم مايجب ان يكون .

وهذا الذي قلناه عن علم النفس يمكننا قول مثله عن علم الاجتماع . اننا اذا انتقلنا الى هذا المجال وجدنا ان الواقعة الاجتماعية تنطوي ايضا على القيمة ، وانها وليدة مايجب ان يكون. ومثالنا على

ذلك مايقوم به مستطلع للرأي في مسألة اجتماعية . ان استطلاعه يستهدف ان يصل الى تحديد نسبة مئوية معينة ، من جمهور معين ، تؤيد او لاتؤيد صفة او صفات يتمتع بها شخص او موضوع ان كل صوت مؤيد او غير مؤيد لصفة او صفات قيمة موجبة او سالبة تخلع على الشخص او الموضوع . ونسبة عدد القيم الايجابية الى عدد الادلين بأصواتهم هي التعبير عن القيمة الاجتماعية التي يتمتع بها . وهذا يعني ، ان مجموع القيم الفردية تعبير عن القيمة الاجتماعية .

وماقلناه عن علم النفس وعلم الاجتماع ، يمكننا ان نقول مثله عن علم الاقتصاد وعلم اللغة الخ .. وان يكن على انحاء اخرى مما يجب ان يكون .

٢/٥٦ والآن وقد بينا كيف تدخل العلوم على اختلافها في مايجب ان يكون ، اصبح بامكاننا ان ننتقل الى السلوك والفنون ، بما هما مجالان حضاريان ينتميان الى مايجب ان يكون . لكننا لن نطيل الحديث عنهما ، فأمرهما بهذا مشهور ، بل انه هو المعتمد . ولكن يجب استكمال معالم تصورنا للحضارة ، ولو بالاشارة العابرة .

١/٢/٥٦ والحقيقة ان الانسان منذ ان بدأ يغير عالمه الطبيعي ، شعر بضرورة تعديل سلوكه ، من سلوك فطري يتجاوب غريزيا مع المحيط الطبيعي ، الى سلوك انساني توجهه الحرية والغاية والقيمة . حينذاك اخذ يرتسم امام خياله ، عالم مايجب ان يكون بمعالمه الاولى . ومنذ ئذ اخذت معالم هذا العالم بالتوضح شيئا فشيئا ، ورافقها شعور بضرورة اجراء تعديل مماثل في السلوك .

وهكذا اخذ السلوك العملي يستجيب الى قواعد اخلاقية نظرية ترتبط بمبادئ عامة ، تتوخى الخير مبدأ مطلقا . فكان الخير الذاتي للفرد وخير الجماعة المشترك وخير الامة ، وخير البشرية . ومع ان هذه الخيرات تتضارب في العادة فيما بينها ، اذا لم تحسن التوفيق بينها . فانها

تتآزر بالمقابل فيما بينها ، اذا احسن التنسيق بين الذي هو ادنى والذي هو اعلى . وهذا لايكون ، كما هو بديهي ، الا بتسويد مايجب ان يكون .

بيد ان تحقيق الخير المطلق بتنسيق ارتباط الخيرات الدنيا معه ، يتطلب مفهومات اخلاقية مصاحبة ، جميعها تدخل في عالم مايجب ان يكون ، مثل المسؤولية والواجب والحق والجزاء والعدالة والفضيلة والتعاون والتضامن الخ ... بحيث تضمن اندراج الخير الجزئي في الخير الكلي . ولما كان هذا لايكون من دون وعي وضمير ، فقد كان من الضرورة بمكان تسويد مايجب ان يكون على ماهو كائن او على ما أصبح كائنا ، والتزام الضمير به.

وبهذا ساد مايجب ان يكون في السلوك الانساني واصبح عنصرا متمما للعلم في حياة الحضارة .

٢/٢/٥٦ بيد انه لم يكن العنصر المتمم الوحيد ،اذ كان لابد من ان يرفده عنصر آخر ، هو الفنون . بهذا العنصر انضاف مايجب ان يكون فنيا ، الى مايجب ان يكون علميا واخلاقيا .

غير ان الفن لم يكن امرا نافلا ، فقد رافق الانسان منذ بدء حياته في الكهوف ، حينما كان لايزال في مرحلة القنص . فقد عثر المنقبون الاثريون على صور ورسوم على جدران المغاور تصور حياة الانسن في هذه المرحلة . وقد فسروا ماعثروا عليه ، على انه امتداد لحياتهم العملية ومعتقداتهم الدينية . ولكن الفنون مالبثت ان نحت نحوا جماليا ، وان ظلت مرتبطة بالدين والمعبد : ففن العمارة المتمثل بالمعابد في بادئ الامر، مالبث ان استضاف فن الرسم على جدرانها ، وفن النحت في باحاتها ، وفن الموسيقا وفن الانشاد ابان الطقوس التي كان كهنتها يقيمونها . وهكذا .. ثم مالبثت الفنون ان غادرت المعابد الى الحياة العامة متحررة من كل شيء ، ماعدا قيمة الجمال . وهنا اتخذت فيه

مذاهب شتى ، يحاول انصار كل منها ، ان يجدوا تسويغا له ، مما يجب ان يكون ، ومما هو احدر بتحقيق قيمة الجمال .

وهكذا اخذ الابداع الفني يتخذ اشكاله المتنوعة ، وقيمه الجمالية، التي سعى الى تحقيقها . وبذلك انضاف اليه اساسه النظري ، واخذ يتنامى بتناميه بحسب فن فن . فكانت قيمة الجمال هي التي تتطلع اليها كل الفنون ، وكانت تحاول تحقيقها بوسائل مختلفة باختلافها . ومن هنا نشأت لكل فن اصوله النظرية الخاصة مما يجب ان يكون . شأنه في ذلك شأن كل امر حضاري ...

وبهذا تم عالم مايجب ان يكون علما واخلاقا وفنا، وتمت بتمامه اسس الحضارة ، وان كانت ماتزال تدور في نطاقها الجزئي ... فالى متى ؟ ...

خاتمة

المصير

-٥٧-

١/٥٧ لابد لنا ، وقد رأينا كيف صدرت الحضارة عن الانسان ، وكيف صدر الانسان عن الصيرورة، وكيف صدرت الصيرورة عن الوجود ، من ان نتساءل عن مصير الحضارة ومصير مبدعها . وهذا لابد له من ان يجرنا الى السؤال عن مدى قدرة الانسان على التحكم بمصيره ومصير حضارته ، اذ انه هو السؤال المطروح بحدة على عصرنا .

١/١/٥٧ ومسوغ هذا السؤال ماآلت اليه الحضارة الغربية المعاصرة من تهديد لمصير الانسان ومصير الحضارة ذاتها . فهل الانسان من قصر النظر الى الحد الذي يجعله لايعرف نتائج افعاله ؟ وهل الحضارة بما هي تعديل للعالم الطبيعي ، تحمل معها علتها المميتة ؟ لقد اصبح مخزون الدول من الاسلحة النووية من الضخامة الى حد جعله كافيا لتدمير الارض عدة مرات . وقد تكاثرت نفايات المصانع التي تجد طريقها الى مياه الانهار والبحار ، بحيث اصبحت مهددة للثروات السمكية فيها . كذلك ازدادت الغازات التي تنفثها المصانع ووسائل المواصلات في الهواء ، بحيث اصبحت مهددة لطبقة الاوزون في الغلاف الجوي بالانشقاق ،والسماح للأشعة فوق البنفسجية بالتسرب الى جو الارض ، الخ ... وكل

هذا فيه من البلاء والخطر مافيه ، على حياة الانسان ومستقبله في هذا العالم . وهذا يعني بالنسبة اليه ، انه مخير بين البقاء والفناء ، بين بقائه هو ذاته ، وفنائه هو ذاته . اما الوجود وصيرورته فقائمان ابدا .. نقول هذا على الرغم من ان الحضارة كما بينا ، اساسها القيم . فما يسوغ السؤال بدقة ، هو مابلغته الحضارة من درجة في سلم القيم . وهذه الدرجة مازالت نسبية ، وهي بما هي كذلك ، تنطوي على السلبية . ومازال امام البشرية درجات ايجابية كثيرة لابد لها من ارتقائها ، حتى تحقق الغاية التي تتطلع الى بلوغها . وهذا يعني ، انها مازالت مترجحة بين السلب والايجاب ، وان هذا الترجح هو على حافة الخطر والنجاة : فعنده تنحدر الحضارة والانسان الى هاوية ليس لها قرار ، او ترتفع الى اوج عظمتها .

والحقيقة ان البشرية رهينة هذا الاحراج : ابقاء ام فناء ؟ وجوابه لا يقدمه غير الانسان ، وتقديمه له لايكفي فيه الكلام ، وانما هو بحاجة الى ان يترجم الى افعال . وهذه الافعال ليست اية افعال كانت ، بل تلك التي تندرج في مجاري الصيرورة مراعية مقتضيات القيم الكلية والايجابية ، بحيث ينتهي الامر بالجزء الى ان يجد مكانه المناسب في الكل . فبهذا يتمكن الانسان فردا وجماعة ونوعا ، من ان يخضع جزئيته التي لاحيلة له فيها ، للتساوق مع الكل ، وان يجعل افعاله على الرغم من جزئيتها ، تنسجم مع مايجري في صيرورة الكل .

٢/١/٥٧ ولكن معيار التحضر كما رأينا ، امران : جملة الادوات والاجهزة التقنية التي ابدعها الانسان ، والثوابت الفكرية والاخلاقية والفنية التي لجأ اليها في صنعها وصنع مؤسسات مجتمعه اعني التقنيات والقيم . ومن هنا كان طريق الخلاص في الأخذ بالجانبين معا ، وباعطاء القيم مهمة التوجيه . فمن دون ذلك ،

تصبح الامور لاضابط لها ،فتنتهي الى الفوضى وما يتـأتى عنهـا مـن شر .

والحقيقة ان الانسان يتميز من سائر الحيوان ، بأنه الكائن الوحيد الذي لايقبل الامور على علاتها ، وانه يعمل فيها يد التغيير، وفق تصورات خاصة به . ولهذا كان ثائرا يريد قلب كل شيء،وكانت ثورته دائمة ، لا تكاد تقف عند حد معين في امر من الامور ، حتى تبدأ من جديد بأمر آخر . وهذا مايبدو واضحا في قصة الحضارة منذ ازمنة سحيقة تمتد الى ماقبل التاريخ . وقد تجلت ثورته هذه بالرفض المستمر لأوضاعه القائمة ، واستحداث اوضاع اخرى بدلا عنها . وكان هذا منذ ان بدأ يستعين بالأدوات الحجرية البدائية ، لتحقيق اغراضه الحيوية والدفاعية . فعندئذ باشر ثورته التقنية . ولكنه اذ باشرها ، باشر معها ثورته القيمية ، لما يفترض استحداث التقنيات من تغيير ، ولما يفترض التغيير من تقويم .

ومن هنا كانت الحضارة ثورة في القيم والتقنيات في وقت واحد معا ، وكان اغفال احد العنصرين ، او تغليب احدهما على الآخر ، لغير التوجيه ، فيه مساس بسلامتها وصحتها ، وخطر عليها وعلى مبدعها . وهذا ماحاولت الحضارات المختلفة باختلاف الازمنة والامكنة ، ان تحافظ عليه ، ضمن حد معين لم يكن الحد الامثل في اي منها ، على الاطلاق . بيد انها كانت جميعا تنطوي على ثوابت انسانية وغير انسانية مشتركة . هذه الثوابت هي التي يجب على الانسان استغلالها في حضارته الشاملة ، التي هو بصدد اقامتها ، لا لأنها تتفق مع مصلحة النوع فقط ، بل لأنها تجمع المختلف الحضاري الوافد من البيئات المحلية المختلفة ، والمتوارث من الاجيال السابقة . وهذا بفضل تماثلين اقوى منهما ، هما الطبيعة البشرية وقوانين العالم الطبيعي . وعندئذ تصل الحضارة الانسانية الى

تكاملها وتماسكها ، وتصبح مضمونة البقاء ، ويسود الاطمئنان بين الناس ، بزوال خطر تفجيرها من داخلها .

وهذا يعني ، انه لابد من الحفاظ على القيم والتقنيات معا ، والسعي بهما الى التوافق ، باعطاء القيم حق ترجيح التقنيات النافعة على الضارة ،والاكثر نفعا على النافعة . واذا كانت الحضارة امرا انسانيا ، كان لابد لها من ان تأتي وفق تصور الانسان وارادته : تصوراته لواقعه وكيف يجب تغييره ، وارادته في الخروج مما هو فيه، وتغييره الى مايجب ان يكون . وهذا يتطلب تقويما في كلتا الحالتين : تقويما سلبيا وايجابيا لما هو قائم ، وتقويما ايجابيا لما سيكون ، من خلال مايجب ان يكون . ولاشك ان المحافظة على الحضارة والترقي بها يقتضيان تغليب الروح الايجابية على الروح السلبية . وهذا يتضمن اتلاف كل جهاز تقني يودى الى الاضرار بالانسان وحضارته ، واستحداث الاجهزة التقنية التي من شأنها ترقية حياة الانسان ، ودفع حضارته في طريق التقدم والرقي .

٢/٥٧ ولهذا صار من واجب الانسان ، ان يجعل من القيم روح الحضارة ،فهي التي سترف بجناحيها الحانيين على انسان المستقبل ، وتمهد الطريق امام الانسان المعاصر ، للانتقال من مرحلة اسحلة الدمار الشامل ، الى مرحلة بناء الحضارة الشاملة ، حيث تحل المصانع السبريائية ذات الانتاج المدني الكبير المتطور ، محل المصانع الآلية الحربية ، فتفسح امام الانسان في مجال استكمال انسانيته .

١/٢/٥٧ ذاكم هو طريق الخلاص ، وهو لايقتصر على تسويد القيم ، ووضع التقنيات النافعة المختلفة في خدمتها ،بل لابد من توحيدها ، والنظر الى التقنيات القديمة والمستحدثة من خلال وحدتها المشخصة ، لا من خلال احدى القيم المجردة فقط ، اذ ان القيم ، وهي تعمل فرادي ، تطغى احداها على الاخرى ، وتودى

الى انفصام الوجدان الفردي ، الذي لابد له من ان ينتهي الى انفصام الوجدان الجماعي والانساني .

والحقيقة اذا كانت الحضارة قائمة على سيادة القيم ، وكانت القيم تعبيرا عن تطلعات الطبيعة البشرية ، كان لابد لها من ان تبلغ صورتها الكلية بمرور الزمان ، الى ان تستعيد الطبيعة البشرية اتساقها مع العالم من خلال حضارتها ذاتها . فسيادة القيم في وحدتها المشخصة ، من شأنها ان تقضي على اساءة استخدام الاجهزة التقنية في داخل المجتمعات كل على حدته ، وفيما بينها،وبينها وبين العالم : اما داخل المجتمعات ، فان التقنيات تصبح خاضعة لرقابة قيمية ، تضع مصلحة الانسان فردا وجماعة ونوعا ، فوق اي اعتبار آخر ،في حين انها مابين المجتمعات تسعى الى بلوغ شمولها الكامل ، فتظل البشرية كلها بجناحيها . واما بينها وبين العالم فانها تجعل الحقيقة سند الخير والجمال فترتبط الطبيعة البشرية بالعالم الطبيعي اجمل ارتباط . وفي هذه الحال ،يزول الخطر العلمي التقني ، وتحل محله وحدة القيم في شمولها وتشخيصها .

٢/٢/٥٧ غير انه ليس بامكان الانسان كما رأينا ، ان يقوم بأفعاله الا بمعونة الصيرورة ، فهي صلة الوصل بين ذاته بما هي جزء، والموجودات الجزئية الاخرى المشاركة لها في الكل . وهذا يجعل الصيرورة هي الوسيط الاول بينه وبين اجزاء الكل ، ومن ثمة بينه وبين الكل ، فيؤثر في هذا او ذاك سلبا او ايجابا . غير ان هذه الصيرورة تبعث فيه صيرورة فكرية تضيء له المنطقة التي يوجه انتباهه اليها ،تليها صيرورة اخرى توجهها استجابته التي تتبدى في فعل ارادي . ومن هنا كان قيام حوار دائم بين الذات والوجود المشخص ، تنوب الموجودات الجزئية فيه عن الوجود ، وتكون الصيرورة هي وسيلة التفاهم فيه . ولكن ، قد يبدو في الوهلة الاولى، ان فعل الذات يتماشى مع امكانات الوجود المشخص ،

نظرا لأنها فيه ،ولأن امكاناتـه متاحـة لها . ولكـن هـذا لايمكـن ان يكون لأسباب عدة ، منها : ان المقايسـة بين الكـل واحـد اجزائـه لايمكن ان تكون صحيحة بمعناهـا المطلـق ، وان الوجـود المشـخص لايكشف عن امكاناته كلها دفعة واحدة ، وان الـذات تحتل نقطـة غير متناهية الصغر في الوجود المشخص ، حيـث تكـون علـى صلـة بصيرورتـه والامكانـات المنبجسة عنهـا ، وانهـا محـدودة القـوى ولاتستطيع ان تتصرف الا ضمن حدود قدرات جسدها وفكرهـا ، وان اتصالها في هذه النقطة المحددة يجعلها غير قـادرة علـى التصـرف الا في تطابق زمان معين على مكان معين ، الخ ... هذا في التجريد، وعلى افتراض انها وحدها في الوجود المشخص ، ولكن الامر يزداد تعقيدا ، اذا ادخلنا الى العالم كل مافيه من كائنات حية وغير حية ، عاقلة وغير عاقلة . وعندئذ قد يرافق الامكان عائق يعيقه ، او عامل مساعد يعينـه ، ومـن هنـا كـانت الحاجـة الى تنظيم سـلوك البشـر بقواعد تحكمها القيم ، ولاسيما العليا منهـا ، لئلا يفتئت بعضهـم على بعض ، ويؤدى الامر الى فتنة ليس بالامكان تقدير نتائجها .

-٥٨-

٥٨/١ ومن هنا كـانت القيـم ، ولاسـيما العليـا منهـا ، هـي الضوابـط الـتي بامكـان الانسـان الرجـوع اليهـا ، لتسـوية علاقاتـه بالأشياء والآخرين التسوية الخيرة الصحيحة . فحينما تتخـذ امورنـا كلها تسويات من هذا القبيل ، نسـتطيع ان نقـول : اننـا في طريقنـا الى عالم ينسجم فيه كل شيء مع كل شيء .

٥٨/١/١ والحقيقـة ان تجربـة الوجـدان للوجـود ، يمكنهـا ان تلخص مايجري فيه على نحو من الانحاء خاص به ،مرتبط باهتماماته وثقافته وقدرته على التفكير والعمل والابداع . ولهذا اختلف البشـر

في هـذا اشـد الاختـلاف . فمنهـم مـن تقـف بـه نظرتـه عنـد ذاتـه ومشاغلها اليومية ، ومنهم من يتجاوز هـذا الى الجماعـة الضيقـة او الواسعة ، التي ينتمي اليهـا ، ومنهـم مـن يعنـى بكـل مـافي الوجـود بنظرة كلية شاملة . وهنا لابد لنا من ان نلاحظ ، ان الوجدان يظل هو الوجدان ، وان محتواه وتوجيه قواه هما اللذان يختلفان بـين هـذا الفرد وذاك ،وهذا يبين ان مايفوت احدهم بالنسبة الى خير البشرية كلها ، يمكن ان يتداركه الآخرون على هذا النحو او ذاك .

اننا محتومون بأن نكون ذواتنا ،اي تعبيرا مزدوجا عـن فرديتنـا ونوعنا . فنحن نحمل خصائص النوع البشري ، وقد طبعناه بطابعنـا الفردى المتميز ، الذي هو هويتنا بين من يشاركوننا طبيعتنا العامة . وبما ان الايثار فينا يعمـل الى جـانب اثرتنـا الفرديـة ، فـان سـلوكنا المتوقع ، في حال توافر الشروط الطبيعية والاجتماعية السليمة ، هـو ان تبحـث ذاتنـا الفرديـة عـن مكانهـا المناسـب بـين الجماعـة وبـين البشرية ، وان تسـعى الى التوافـق معهمـا في البيئـة الطبيعيـة الخاصـة والعالم الطبيعي . فاذا نظـرت الى نفسـي ، وجـدت ان مـن العبـث لدي ، ان احاول وانـا اسـعى الى ان احـدد الفـروق الفرديـة ، الـتي تميزني من الآخرين ، ان اتناسى الصفـات البشـرية المشـتركة ، الـتي تصلني بهم ، وتجعلنـا مقدودين جميعـا مـن قماشـة واحـدة وهـذا ينتهي بي الى شعور مزدوج ،وهو ان الاختـلاف بيـني وبينهـم قـائم على اساس من المماثلة . هذا الشعور المزدوج هـو الـذي يبـدو لي استقلالا في ارتباط ، وارتباطا في استقلال .

ولكن ، من عساي اكون غير تأليف مشـخص مـن اشـخاص لقيتهـم او قـرأت او سمعـت عنهـم ، ونـالوا حظـوة عنـدى ، فاستضفتهم في اعماق وجداني ، وتواصلـت معهـم اعمـق مـايكون التواصل ؟ انني وشاني في هذا شأن الآخريـن ، لسـت ذاتـي الا بمـا اقوم به بعد تدبر وتفكير ، ولكن من خلال حوار متشعب الاطراف

مع هؤلاء الذين يقبعون في اعماقي ، وبحسب حضور كل منهم فيهـا ، في اللحظة التي اقوم فيها بفعلي . ان احدنا لايكون ذاتـه بـالمعنى الدقيـق للكلمة ، الا ادعاء وزعما .

وهـذا يعني انـي الآخـرون بمـا يحملـون هـم انفسـهم آخريـن في انفسهم ، ويجرون الحوار معهم في شتى امور الحيـاة والوجـود . وبهـذا اكون واياهم حملـة البشـرية في انفسنا ، بمـا لهـا مـن طبيعـة مشـتركة ، وتطلعات حيوية ومثالية ، عنها نصدر ، وعليها نلتقي . صحيح ان كلا منا مرآة نفسه ، ولايشبه في هذه المرآة غير نفسه . ولكننا جميعا ، نحـن بـني البشـر ، نسـخ مُتعـددة في مـرآة البشـرية ، يعـرف كـل منـا الآخرويتعاون معه ، وربما تعاطف وتواصل ، ولكن مـن خـلال صـورة مشتركة تجمع بيننا على انحاء كثيرة .

٢/١/٥٨ ومن هنا كان تبني لفكـر الآخريـن لايلبـث ان يتحـول من خلال تفكيري ذاته ، الى رأي لهم في يساعدني علـى ان اخـرج مـن ذاتي وافكر فيها تفكيرا موضوعيا ، اي من خلال وجهة نظرهم . ولهذا فأنا معرض في كل لحظة ، لغزوهم الفكري من داخلـي بـالذات ، وانـا اعتقد انني اصدر عن تفكير ذاتي . وهذا يجعلني اتساءل : هل هناك حقا تفكير ذاتي غير الذي كان حصيلة تفاعل فكري مع الفكر الانسـاني في غضون عمري الذي كنت فيه على احتكاك دائم بما يفكر به الآخـرون، ومافكرت به البشرية في خلال تاريخها المديد ؟ ان الانفتاح على تجارب الآخرين وافكارهم ، وامتصاص عبقرياتهم وتمثلها ، ليس خيانة للذات، بل اخلاص لها ، بتقديم الغذاء الذي يقيـم اودهـا . واذا كـان كـل منـا يشارك الآخرين بطبيعته البشرية ، فان كلا منا يتميز بخصوصية لا يتميز بها الآخرون ، ولكنهم يستطيعون اكتسابها على نحـو او آخـر . وهـذا يتيح لنا التعاون في امور ماكان لأحدنا ان ينجح في انجازها بمفرده ومـن هنا كانت الحضارة بشتى مظاهرها المادية والمعنوية ، نتيجة هذا التعـاون بين طبائعنا الفردية وطبيعتنا البشرية .

بيد ان المجال الذي نحن مدعوون الى العمل فيه ، اذا كان اكبر من قدراتنا المحدودة بحدود جزئيتنا ، فانه يجب علينا ان نقايس بين قدراتنا واعمالنا وإن نختار من الاعمال مانحن مهيؤون له في اللحظة التي نعمل فيها ، علماً أن من الأعمال ما يصبح مهيئين له بعد إنجاز أعمال معينة وهذا يتطلب أن نرتب أعمالنا وفق تسلسل خاص يحقق هدفنا الذي وضعناه نصب أعيننا وهذا يصدق على المدى البعيد على هدف إقامة العالم الإنساني وتجنب كل ما من شأنه أن يعيقه أو أن يؤدي من باب أولى الى تبعيده . غير أن أعمالنا الفردية إذا انسجمت فيما بينها وفق هدفنا الذي نسعى إليه فإن أهدافي وأهداف الآخرين يجب أن تتلاقى عند غاية معينة لئلا يكون عمل بعضنا مخلد بأعمال الآخرين ولكن هذا ليس نهاية المطاف إذ أن الجيل اللاحق يجب أن يتابع الجيل السابق في تحقيق هذه المهمة الكبيرة ، منقحاً ما يجب تنقيحه ، ومكملاً ما يجب إكماله . وكل هذا يجب أن يكون من خلال منظور كلي تضيئه القيم ، وتبقيه حاضرا في أذهاننا ، ورهن مشيئتنا . فبهذا وحده يتمكن الواحد منا من أن يعمل مع الآخرين ، وتتمكن الأجيال اللاحقة من أن تكمل أعمال الأجيال السابقة .

والحقيقة ، ليست المشاركة الجماعية شيئاً غير الانسجام أو محاولته ، مع الكل من خلال القيم المجردة منه . ففي هذه المحاولة ، ويلتقي الفرد بالفرد على أصعدة الفكر والسلوك والابداع ، ويكون تلاقيهم تلاقي حتمية بحتمية ، من خلال نداء توجهه حرية الى حرية ، لتحقيق هذه القيمة وتلك . فإذا تم ذلك ، انثالت الأفكار أيما انثيال ، وخلقت مجالاً حضارياً جديداً ، يرفع الأشخاص أنفسهم الى مصاف العالم الانساني الذي يحاولون إقامته . وبارتفاع الأشخاص هذا الارتفاع ، يصبح الطريق المؤدي الى بلوغ هذا العالم مضموناً ومعبدا ، ويزول كل ما كل ما يعيقه .

٢/٥٨ بيد أن توافق ملوك الأفراد والجماعات والأمم يحتاج الى مرجع كلي واحد يحقق الانسجام بينهم . هذا المرجع هو كم نوهنا مرارا ، هو وحدة القيم الكلية الايجابية ، والقيم ليست غريبة عن الانسان ، فقد مارس التطلع اليها ، وتمرس بانزالها من عالم التجريد الى عالم التشخيص .

٥٨/٢/١ ولكن تحقيقه لها لم يكن كاملا ، بل جزئيا ، وفي كثير من الاحيان سلبيا . ولهذا اتت حضاراته تنطوي على نقص معيب . وهذا يتطلب الخروج من القيم النسبية والسلبية ، الى القيم الكلية والايجابية . فمواصلة العمل على تحقيقها هي التي تمكن البشرية من تجاوز كل عقبة تحول دون تحقيق الحضارة الكاملة .

والحقيقة ان جوهر اقامة الحضارة الكاملة ، هو معرفة خصوصية الجزئي وعمومية الكلي ، والصفات المشتركة بينهما ، للسعي من بعد الى ادراج الجزئي تحت الكلي ، حقيقة وخيرا وجمالا . وهذا يعني ، ان ارتباط خصوصيات الحضارات بعضها ببعض ، هو في تصور كلي للبحيز ، يستند الى الحقيقة الكلية ، على نحو تكون قيمة الجمال فيه ، هي ضابطة العلاقة بينهما . وهذا يرادف قولنا : ان التصور الكلي للسلوك الاخلاقي في الحضارة الكلية ، يعتمد على تصور كلي لحقيقة الكون ، تؤلف العلوم الطبيعية والحيوية والانسانية لحمتها ، والعلوم الرياضية سداها ، تاركة للفنون المختلفة تحقيق متطلبات الاخلاق المتوافقة مع حقائق العلوم المختلفة ، من خلال منظور فلسفي كلي .

٥٨/٢/٢ بيد ان الغاية المطلوبة من وراء ذلك ، هي اقامة مجتمعات متوازنة في ذاتها ، تكون نواة للعالم الانساني المتكامل ، وتكون في ذاتها بحيث تسمح للأفراد بممارسة حياتهم الخاصة والعامة ، وفق ماتقضي به القيم الكلية الايجابية ، لمنع الخلافات والمنازعات ، التي يمكن ان تشجر بينهم من جهة ، ولتسهيل التفاهم والتعاون والتواصل بينهم من جهة اخرى . وهذا لايكون من دون علاقات كلية منسجمة، تكون اساسا لكل العلاقات الاخرى .

والحقيقة ان هناك كما رأينا ، علاقة وثيقة بين القيم والقاعدة الوجدانية الوجودية ، وهي تحدد سائر العلاقات تحديدا سليما ، لأنها تجعل القيم الايجابية الكلية ، هي الوسيط بين الوجدان والوجود ، فتهب الصرح الحضاري بنيته الكلية التي تمنحه البقاء والازدهار . وهذا لأن

الانسان لايتخذ موقفا سلبيا من العالم الطبيعي وحوادثه ، في احواله كلها ، وانما يقف في كثير من الاحيان ، موقفا ايجابيا رائده القيم الايجابية ، والارادة المصممة الواعية التي تتطلع الى تغيير العالم الطبيعي من السيء انسانيا ، الى الحسن انسانيا ، ومن الحسن الى الاحسن ، الخ ... حتى بلوغ الكمال الانساني . فالمسألة كل المسالة هي ابداع عالم انساني على غير مثال ، يكون مثالا اعلى لتوافق الطبيعة البشرية مع قوانين العالم الطبيعي ، وتوافق الطبائع الفردية معهما ، على الرغم من اختلافها فيما بينها .

وهكذا تكون مهمة الانسان الكبرى في الوقت الحاضر ، هي متابعة المهمة التي بدأها منذ ......٥ سنة في بداية العصر الحجري القديم، والتي مازالت ناقصة ، ولابد له من استكمالها جيلا بعد جيل . فانجاز هذه المهمة هو الذي يتيح للفرد والجماعة والنوع ، تحصيل السعادة التي مازالت حلما . فما دعا اليه الفلاسفة الطوبائيون على مدار التاريخ ، ليس وهما ، بل هو الفكر الانساني الصحيح الذي ينتظر الارادة الانسانية المصممة ، المسلحة بالحتميات المناسبة ، ليصبح بالامكان اخراجه الى عالم الواقع . فلنكثر من الاحلام، ولنعززها بارادة التنفيذ ، حتى نخرج من العالم الانساني الذي مازال ناقصا ، الى العالم الذي يسعى الى ان يكون كاملا انسانيا .

-٥٩-

ولكن ، اذا كان الامر لايتوقف عند المجتمع الواحد ، ولابد من تجاوزه الى المجتمعات الاخرى كلها ، ليشمل البشرية جمعاء ، لم يكن الامر امر اصلاح الداخل فقط ، بل اصلاح علاقات المجتمع الخارجية بالمجتمعات الاخرى ايضا ، ليكون هذا امتدادا لذاك : فالداخل والخارج متلازمان . واذا كانت البشرية قائمة حتى الآن على مجتمعات منفصل بعضها عن بعض ، كان لابد من الجمع بينها وفق قيم كلية ايجابية ، تربط الجماعة بالجماعة ، والامة بالامة .

ومن هنا كانت الحاجة الى تربية وسياسة تعنيان بالقيم الايجابية الكلية ، من خلال سيرياء وتخييل انسانيين ، يبلغان الغاية المرجوة ، لادفعة واحدة ، وانما نوبة بعد نوبة .

اما التربية فتتناول الفرد الانساني ، وتقوم بتشكيله جسميا وانفعاليا وفكريا واخلاقيا وفنيا واجتماعيا ، وتحوله الى شخص منفتح على القيم الانسانية ، من اجل اعداده للتلاؤم مع بيئته المحلية ، ومجتمعه القومي ، ومحيطه الانساني ، وعالمه الطبيعي . وبذلك يمكن اعادة صياغة المجتمع وافراده ومؤسساته جيلا بعد جيل ، وجعل الجيل اللاحق اقرب من الجيل السابق الى تحقيق اهدافه من العالم الانساني .

واما السياسة فتقوم بتشكيل المجتمعات في علاقاتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية داخليا ، وتشكيل علاقاته السياسية والتجارية والثقافية بالمجتمعات الاخرى خارجيا ، بحيث تكون السيادة للعلاقات السليمة التي تتوجه بالقيم الانسانية العليا . فهذا من شأنه ان يقرب افراد مجتمع معين من افراد مجتمع آخر ، وصياغة المواطن العالمي الذي يكون مستعدا للتفاهم مع المواطن العالمي في مجتمع آخر . ولاشك ان مثل هذا قد حدث بين الجماعات والامم في القرون الخالية ، وهو مازال يحدث بين ظهرانينا ، ولكن المهم في نظرنا ، اخراجه من النقص الى التمام . وهذه مهمة الاجيال القادمة .

وهذا يعني ، انه لايمكن فصل التربية عن السياسة ، ولافصل السياسة عن التربية ، وانه يجب ان تظلا متفاعلتين تؤثر احداهما في الاخرى ، مرة بعد مرة . فرجال التربية يربون احد الاجيال على اهداف ومثل عليا ، تتناول افراده الذين سرعان مايشبون عن الطوق ، ويصبح منهم السياسيون الذين يوجهون التربية والسياسة

في الجيل اللاحق ، فيتقدمون خطوة عن جيلهم السابق في تشكيل الافراد والمجتمع . وهذا يقرب الافراد والمجتمع من العالم الانساني الذي هو الغاية .

ولكن هذا لايمكن ان يكون من دون نظرة فلسفية مستقبلية ، تضع العالم الانساني نصب عينيها ، وتسعى الى التنسيق بين افراده ، وتمهيد الطريق الى بلوغه . هذه النظرة لايكفي ان يتزود بها المربي والسياسي ، بل لابد لها من ان تكون ماثلة ايضا ، امام اذهان الناس جميعا ، لأن تحقيق هذا الهدف الكبير يتعلق بهم جميعا ، وان كانت القيادة فيه للمربين والسياسيين .

ثبت المصطلحات

احدانية : الفلسفة التي تعطي الوجود الاولية على ماعداه .

احدان : الوجدان في انفتاحه على الوجود .

احدوان : الوجدان والوجود في وحدتهما البديئة ، قبل تمايزهما بالصيرورة والذات معرفة .

احدوانية : الفلسفة التي تعطي الاحدوان الاولية على ماعداه .

احدياء : علم الوجود (انطولوجيا) .

احدانية : الفلسفة التي تفسر الاشياء بمبدأ واحد .

ارخواني : مايعود الى ماقبل التاريخ .

ارضياء : علم الارض (جيولوجيا) .

اركزاز : تركز الذات حول نفسها .

اطبيعي : (البحث الفلسفي في ماوراء الطبيعة , ميتافيزيقا).

اغررار : اتخاذ الذات من الغير مركزا لها . (في مقابل : اركزاز) .

انسياء : علم الانسان (انطربولوجيا) .

ايحدانية : الفلسفة التي تعتقد ان الانا وحده موجود ، وان ماعداه اشبه بخيالات الاحلام (الاناوحدية ، المووحدية) .

بديع : قوة الذات الحاكمة في مجالات الجمال .

تحييل : فن استخدام الوسائل والظروف المتاحة لبلوغ غاية عسكرية او سياسية
او غير ذلك (تكتيك) .

تقنياء : علم التقنيات (تكنولوجيا) .

ثنوانية : الفلسفة التي تعتمد مبدأي تفسير للاشياء .

حركاني : ماتلازمه الحركة (ديناميكي) .

حضرواني : ماهو سابق على الحضارة .

حلول : كون الشيء في الذهن معرفيا ، او كون الصفة في الشيء وجوديا .

حيياء : علم الحياة (بيولوجيا) .

خبرانية : الفلسفة التي ترد كل شيء الى الخبرة (امبريقية) .

ذات : الجانب الواعي من الوجدان تجريدا ، من حيث هو ذهن وضمير وبديع .

ذوات : حالة ذهنية نسيرها رغبات المرء بعيدا عن الحقيقة الموضوعية .

ذوتانية : الفلسفة التي ترد كل شيء الى الذات .

ذيات : الذات المشتركة الناتجة من انصهار عدة ذيَّات في حقيقة واحدة .

ذهن : القوة العارفة من الذات ، من حيث هي حركة تتحقق بالفكر ، وثبات يتحقق بالعقل .

رياد : اول الطلب في التوجه نحو امر من الامور .

ريبانية : النزعة الريبية في المعرفة .

سبرياء : علم التحكم التلقائي آليا (سيبرنتيك) .
سكناني : مالازمة السكون (ستاتيكي) .
سيرياء : علم تنظيم الخطط العمليـة ، لبلوغ غاية عسـكرية او سياسية او
غير ذلك (استراتيجية) .
صيرورة : الجانب المتحرك من الوجود المشخص .
صيرياء : علم الصيرورة .
ضمير : قوة الذات الحاكمة في مجال الاخلاق .
ظهرانية : الفلسفة التي ترد مانعرفه الى الظواهر .
عقل : الجانب الساكن من الذهن .
عقلانية : الفلسفة التي تجعل من العقل وسيلة المعرفة الاولى .
فعل : وحدة الحرية والحتمية في التشخيص .
فكرياء : علم الفكر (ايديولوجيا) .
قيمياء : علم القيم (اكسيولوجيا)
كلانية : الفلسفة التي تجعل من الكل مبدأ تفسير لها .
كل مشخص : وحدة الموجـودات في تشـخيصها الكـامل ، قبـل تجريدها معرفيا .
مثلانية : الفلسفة التي ترد كل شيء الى المثال (الفكرة) .
مدانية : الفلسفة التي ترد كل شيء الى المادة .
مفـارق : ماحقيقتـه خـارج الذهـن معرفيـا وخـارج الأشـياء وجودياً (ترنسندان) .
مفارقي : عند كنط صفة للمعرفة القبلية الـتي يتمتـع بهـا العقـل المجرد ، وهي تعمل بمعزل عن كل موضوع مفارق (ترنسندنتال) .

نسبانية : الفلسفة التي تنكر المطلق ، وتقول بنسبية الاشياء .

وجد : فعل الوجدان في علاقته المباشرة بالوجود ، وقبل تجريده الى فكر وانفعال ونزوع .

وجدان : وحدة الذات والجسد .

وجود مشخص : وحدة الوجود والصيرورة ماوراء تجريدهما ذهنيا .

واقع : كل مايقع في الوجود المشخص بفعل صيرورته .

وقعانية : الفلسفة التي تعطي الواقع الاولية على ماعداه .

صــدر للمؤلف

- دراسات فلســفية ، محاولـة ثورة في الفلسـفة . دار الأنوار ، بـيروت ١٩٧٣ .
- الفلسفة ومعنى الكلمة . اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٧٨ .
- الفحص عن أساس اليقين . اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٨٦ .
- الفحص عن أساس الأخلاق . اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٨٩.
- الفحص عن أساس الفنون . اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٩١ .
- إرادة الحضارة . دار الفاضل ، دمشق ١٩٩١ .
- الفحص عن أساس التفكير الفلسفي . اتحاد الكتاب العـرب ، دمشـق ١٩٩٣ .

■

شيخ الأرض ، تيسير ، الوجود والصيرورة والفعل ، دراسة فلسفية ،
منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، الطبعة الأولى ،
٣٤٠ ص ، قياس ١٧,٥×٢٥ سم

مطبعة اتحاد الكتاب العرب

١٩٩٥/١١/٢٠٠٠

اتحاد الكتاب العرب
ARAB WRITERS UNION
DAMASCUS دمشق

تنويــــه

ورد على الغلاف اسم الكتاب الوجود والصيرورة والصح هو الوجود والصيرورة والفعل ، فعذراً من المؤلف والقارىء .

اتحاد الكتاب العرب
ARAB WRITERS UNION
DAMASCUS دمشق

هذا الكتاب

يواصل المؤلف عبر فصول هذا الكتاب مشروعه في البحث والتقصي واستقرار الفكر الفلسفي بمنهجيته ودقة وإحاطة تميزت بها كتبه السابقة : في البحث عن التفكير الفلسفي والفحص على اساس اليقين والفحص على اساس الأخلاق وغيرها من كتبه وعطاءاته الفكرية التي ترجع إلى عقدين ونيف من الزمن .

ثمن النسخة ٢٠٠ ل.س في القطر
٢٥٠ ل.س في أقطار الوطن العربي

مطبعة اتحاد الكتاب العرب
دمشق